Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Zweites Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1801.

Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Zweytes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1801.

Vorbericht.

Bekanntlich rühmt sich die Transcendentalphilosophie — seit 1781 das alte Mißverständniß aufgehoben zu haben, durch welches die Spaltung der Philosophie in Skepticismus und Dogmatismus — in dogmatischen Rationalismus und Empirismus — und in die mannigfaltigen, und abwechselnden Coalitionen aller dieser Vorstellungsarten, im sogenannten Eklekticismus, veranlasset und unterhalten wurde. Wirklich waren auch die zahlreichen Gegner, welche eine geraume Zeit hindurch die neue Verständigung durch das alte Miß-

verständniß angefochten hatten, bereits verstummt und vergessen: als die reine, sich selbst criti- sirende, und dadurch verstehen lernende, Ver- nunft in ihren eigenen Sachwaltern und Wort- haltern mit sich selber uneinig wurde, — durch neue Mißverständnisse neue Spaltun- gen begründete, — und aus der Einen und unzertheilbaren Transcendentalphilo- sophie mehrere, einander den Vertilgungskrieg ankündigende, Transcendentalphilosophie- en erzeugte. Damit ich hier nur der neuesten und hauptsächlichsten Spaltungen erwähne: so hat sich dem Kantischen transcendentalen Idealismus, der sich ein empirischer Realismus zu seyn begnügt, ein ganz ande- rer transcendentaler Idealismus, der nichts geringeres als reiner Realismus seyn will, entgegengestellt; und kaum hatte sich die- ser, durch Fichte, als theoretischer Ide- alismus, und praktischer Realis- mus, gesetzt, als ihm, durch Bouterweck, ein praktischer Realismus, der theore-

tischer Skepticismus ist, entgegengesetzt wurde. Es steht zu erwarten, wie sich Fichtes praktischer Realismus mit Schellings physischem Realismus abfinden wird, der von seinem Urheber dem transcendentalen Idealismus, als eine zweyte Grundwissenschaft der reinen Philosophie — an die Seite gesetzt ist. So viel ist itzt schon unläugbare Thatsache, daß wir eine Critik der reinen Vernunft haben, welche Wissenschaft des empirischen Wissens und des reinen praktischen Glaubens — eine Wissenschaftslehre, welche Wissenschaft des reinen Wissens —, und eine Apodiktik, welche Wissenschaft des reinen Nichtwissens und reinen praktischen Glaubens ist; — und daß jede dieser Grundwissenschaften die Philosophie κατ' εξοχην aufstellt, und jede andere für Unphilosophie erklärt.

Dieses Schicksal wird denn auch dem

neuen Systeme, das in den gegenwärtigen Beyträgen angekündiget und erörtert wird, um so mehr begegnen müssen, da dasselbe den einzigen Grundbegriff, über welchen die Critik, die Wissenschaftslehre und die Apodiktik einverstanden sind, nämlich den Begriff des logischen Charakters der Erkenntniß, in Anspruch nimmt. Wirklich ist auch bereits Bardilis Grundriß in den Göttingschen gelehrten Anzeigen, welche eine geraume Zeit her im philosophischen Fache nach dem Codex der Apodiktik aburtheilen, zwar mit mehr Glimpf, aber mit derselben Gründlichkeit, wie in der Erlanger Litteraturzeitung nach dem Codex der Wissenschaftslehre — den mislungenen Ausgeburten des alten Dogmatismus beygezählt worden. Der Beschluß der Abhandlung über die merkwürdigsten Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie — denen ich die Bouterwecksche Apodiktik beyzählen zu müssen glaube, wird im dritten Hefte der Beyträge den

Grund dieser Apodiktik zu enthüllen, und dadurch jene Göttingsche Recension zu beantworten versuchen.

Die im gegenwärtigen Hefte, in der Fortsetzung der erwähnten Abhandlung (N. I.) enthaltene Beleuchtung sowohl der Kantischen, als auch der Fichtischen Philosophie wird mich der besonderen Antikritiken gegen die beyden Erlangischen Recensionen von Bardilis Grundriß — die von der sattsam dargelegten Evidenz des transcendentalen Idealismus ausgehen, überheben.

Auch dürften wohl jene Beleuchtung der Kantischen Philosophie, und, noch mehr, Bardilis Sendschreiben über die Logik N. II., als vorläufige Beantwortungen derjenigen Verdammungsurtheile gelten können, welche über den Grundriß der ersten Logik und über diese Beyträge nach dem Codex der Critik der reinen Vernunft gefällt werden müssen. Ei-

nem solchen Urtheile sehe ich nun in der Jenaischen A. L. Z. entgegen, seitdem die philosophische Bank dieses berühmten Tribunals nun auch von jedem transcendentalen Idealisten, der kein empirischer Realist ist, völlig gesäubert scheint.

Insbesondere ist in den Ergänzungsblättern schon einigemal ein Recensent aufgetreten, der vor andern den Beruf zu fühlen scheint, das ehemalige Ansehen, und den vieljährigen ausschließenden Gebrauch von jenem Codex in der Jenaischen A. L. Z. wiederherzustellen. Das neue Losungswort, durch welches er die verschüchterten und zerstreuten Bekenner des transcendentalen Idealismus, der da empirischer Realismus ist, zu versammeln versucht, heißt: das urtheilende Bewußtseyn; wodurch er das eigentliche Princip und Thema der Kantischen, oder der wahren, Philosophie am treffendsten gefaßt, und ausgedruckt zu haben glaubt. N.

22. in der Recension von Jacobis Sendschreiben an Fichte läßt Er sich hierüber folgendermaßen vernehmen: „Recensent war, und ist noch „immer geneigt, von dieser (der Fichtischen) Philo„sophie zu urtheilen, daß es leichter ist, in einem Athem „zu rufen: „das Ich ist die ursprüngliche Freyheit; „und als ursprüngliche Freyheit setzt es das Nicht„ich!" — als es ist, das urtheilende Be„wußtseyn in allen unsren Erkenntnissen zu expo„niren, und die Bedingungen und Bestandtheile „desselben aus diesen Urtheilen zu entwickeln. „Dieß letztere hat Kant gethan. Er nennt diese „Untersuchung, und das daraus hervorgehende „Resultat — (nämlich) die Unterscheidung „zwischen den Gegenständen unter den Bedin„gungen der Urtheilskraft, und denselben Ob„jekten, soferne von diesen Bedingungen abge„sehen wird, — die Transcendentalphilo„sophie. Durch diese, wenn gleich in Ansehung „der Darstellung mangelhafte, Exposition hat „sich Kant ein bleibendes Verdienst um jede Wis„senschaft, die von Grundsätzen des bloßen

„urtheilenden Vermögens abhängt, er„worben.“ Es ist klar, daß das urtheilende Bewußtseyn dieses Recensenten bey der ihm eigenthümlichen Ansicht der Kantischen Transcendentalphilosophie, wenn es darauf ankömmt, dieselbe geltend zu machen, und bey seinen Erklärungen und Beweisen von dem, was er, mit Kant, unter urtheilendem Bewußtseyn verstehen zu müssen glaubt — ausgehen müsse, ohne darüber hinausgehen zu wollen und zu können. Er wird also jenes urtheilende Bewußtseyn als ein schlechthin ursprüngliches, keiner weiteren Erklärung und keines Beweises fähiges und bedürftiges annehmen und behaupten —, und es wird ihm sonach nicht weniger schwer, aber auch nicht weniger nothwendig werden müssen, in einem Athem zu rufen: „das urtheilende Be„wußtseyn ist als solches in sich selbst und „durch sich selbst das wahre und gewisse, „und der einzig mögliche Standpunkt der „Transcendentalphilosophie!„ — wie auch schon vor kurzem das ursprüngliche Vorstellen,

durch Herrn Beck, unter jenem Charakter proklamirt worden ist.

Ist aber dieser Recensent auch der Verfasser der unmittelbar darauf folgenden Recension meiner Sendschreiben an Lavater und Fichte, in welcher der Inhalt dieser Sendschreiben darum unter aller Critik befunden wird, weil derselbe behauptet: Gott selbst müsse der Erkenntnißgrund und Realgrund des lebendigen Glaubens des Gewissens an Gott seyn: — so dürfte es dieser Recensent wohl unter seiner Würde finden, die gegenwärtigen Beyträge auch nur seiner spottenden Abfertigung zu würdigen. Denn in denselben wird jene Behauptung nicht mehr auf den lebendigen Glauben an Gott eingeschränkt, oder, wie schon auch Plato, Descartes und Leibnitz sich zu Schulden kommen ließen, auf die Wahrheit aller Erkenntniß ausgedehnt; sondern es wird, mit Bardili, der förmliche Beweis, auf einem noch nie versuchten Wege, unternommen und ausgeführt: daß die Ma-

nifestation der Gottheit am Wesen der Dinge das Princip aller Erkenntniß, so wie alles Erkennbaren sey.

Der angekündigte Jacobische Beytrag ist durch eine dazwischengekommene Krankheit des Verfassers verspätet worden.

Kiel, den 30. März 1801.

N. I.

Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen.

Zweyte Abtheilung.

Von 1781. bis 1800.

§. I.

Kant.

Die eklektische, populäre, oder, wie sich dieselbe nach ihrem angeblichen Princip auch gerne nennen hörte, die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes, oder des natürlichen und gesunden Verstandes, hatte den höchsten Grad ihrer Geschäftigkeit, ihrer Ausbreitung, und ihres Ansehens erreicht, als (1781) Kants Critik der reinen Vernunft erschien. Ein Meisterwerk einer dreyssigjährigen Arbeit, von einem der talentvollsten und kennt-

nißreichsten Köpfe, die sich zu irgend einer Zeit mit der ersten Aufgabe der Philosophie beschäftiget haben, vielleicht von dem Einzigen unter allen Schulphilosophen irgend einer Nation, welcher die Vergleichung mit dem Aristoteles aushält, und der ganz dazu gemacht war, das Eigenthümliche aller bisherigen Schulphilosophie zu vollenden, das sich von der Logik und Methodologie seines großen griechischen Geistesverwandten herschreibt.

Zwey Jahre darauf erklärte sich Kant *) „dem „gelehrten Publikum für das Stillschweigen verbunden, „womit es eine geraume Zeit hindurch seine Critik „beehrt hat, und wodurch Ihm dasselbe, „Aufschub „des Urtheils, und also einige Vermuthung zu beweisen" schien, „daß in einem Werke, das alle gewohnten Wege verläßt, und einen neuen einschlägt, in „den man sich nicht so fort finden kann, doch etwas „liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber itzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und „Fruchtbarkeit bekommen könnte."

Dieses Stillschweigen war bis dahin nur durch zwey Recensionen **) unterbrochen worden, von

---

*) S. 216. der Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, bey Hartknoch, 1783.

**) Die Eine dieser Recensionen, die Göttingsche, soll den verewigten Garve, die Andere, die Gothaische, den Hofmarschallamtssekretär Ewald in Gotha zum Verfasser haben.

denen die Eine (die der göttingschen gelehrten Anzeigen 1782 19. Jenner) von Kant als „Probe „eines Urtheils über die Critik, das der Untersuchung „vorhergeht," in den Prolegomenen angeführt und beleuchtet wird.

Durch diese Prolegomenen sollte „derjenigen „Dunkelheit der Critik abgeholfen werden, die von „der unvermeidlichen Weitläufigkeit des Planes in je„nem größeren Werke herrührt." Die Darstellung des Bedürfnisses und der Bedingungen einer bisher noch nie angestellten Untersuchung über die Möglichkeit der Metaphysik macht den Inhalt dieses viel kleineren Buches aus, und hat sicher zu der bald darauf merklicheren Aufmerksamkeit des Publikums auf das Hauptwerk beygetragen, welche zunächst auch noch durch Schulzens Erläuterungen 1784, und durch die Recension derselben in der Jenaischen A. L. Z. 1785 (von Hofrath Schütz) und vielleicht auch durch die Briefe über die kantische Philosophie im teutschen Merkur, 1786. 1787, befördert wurde.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785, und besonders die Critik der praktischen Vernunft 1788 entschieden endlich das Ansehen, welches die Critik der r. V. bald darauf beym philosophischen Publikum überhaupt, und den Eingang, den ihre Lehre auf den meisten teutschen Universitäten gefunden hat; ungeachtet nach und nach der größere Theil der bis dahin als Schriftsteller bekannten

Lehrer der Philosophie öffentlich gegen sie aufgetreten war.

Hatte sich der Criticismus bis dahin bereits in theoretischer Rücksicht bey nicht wenigen als der endlich entdeckte Mittelweg der Wahrheit zwischen Skepticismus und Dogmatismus — dogmatischem Rationalismus und Empirismus empfohlen: so wurde er nun von noch mehreren in praktischer Rücksicht für den bisher im Gewissen nur geahnten, im Wissen aber verfehlten Mittelweg angenommen, der in der Sittenlehre zwischen dem Stoicismus, der dem Menschen das Unmögliche zumuthete, und dem Epikurismus, der ihn an die gemeine Wirklichkeit fesselte, — in der Religionslehre aber zwischen dem Supernaturalismus, als der Theorie des Aberglaubens, und dem Naturalismus, als der Theorie des Unglaubens — hindurch führte. Man glaubte, und verkündigte es triumphirend als den entscheidendsten Sieg der wissenschaftlichen Aufklärung, daß nun die Selbstständigkeit des Gewissens und das reinvernünftige Wesen der Moralität und der Religion gegen Unwissenheit und falsches Wissen auf immer sicher gestellt, und sonach das Palladium der Menschheit von seiner schimpflichen Abhängigkeit — einerseits von den streitigen Principien der (während der Periode der Popularphilosophie vernachlässigten und verachteten) Metaphysik, andererseits von den immer mehr problematisch gewordenen Lehren der positiven Theologie und den Schwär-

mereyen der mystischen Hyperphysik auf immer befreyt wäre. Man glaubte sich nun aus moralischem Interesse zur critischen Philosophie zu bekennen, und bekennen zu müssen; und unstreitig ist es der rege gewordene Enthusiasmus für die Autonomie des reinen Willens, und den Primat der Praktischen Vernunft, was dieser Philosophie die meisten, die eifrigsten, und zum Theil auch die geschicktesten Anhänger und Vertheidiger gewann.

Allein eben jener Enthusiasmus ist auch eine der hauptsächlichsten Ursachen, daß man gemeiniglich beym Studium der Critik der reinen Vernunft das eigentliche Interesse der Wissenschaft, als solcher, und vor allem die erste Aufgabe der Philosophie gänzlich aus dem Auge verlohr, und daß daher auch viele der talentvollsten Freunde des Criticismus keineswegs in den Sinn und Geist desselben, welcher sich nur aus dem Standpunkte jener Aufgabe auffassen läßt, eingedrungen sind.

Dem Verfasser der Critik hatte es nicht weniger als Leibnitzen, Locken, und Humen eingeleuchtet: „daß die Philosophie keine Erkenntniß als wahr und „gewiß aufstellen und gelten lassen könne, bevor sie „die Realität derselben nicht ergründet habe.“ Er fand es nicht nur der Mühe werth, die verschiedenen Ansichten dieser zu ergründenden Rea-

lität, in welchen die bisherige Philosophie — als Skepticismus und als rationalistischer und empirischer Dogmatismus — sich selber aufhob, unter einander auszugleichen; sondern Er glaubte auch, daß ohne diese Ausgleichung die Philosophie überhaupt nicht nur keinen Schritt weiter vorwärts thun könne, sondern auch, wie sie bereits im Eklekticismus und in der Menschenverstandeslehre zu thun anfieng, alle ihre bisherigen Fortschritte wieder aufgeben müsse.

Unglücklicherweise faßte auch Er die Platonisch-leibnitzische Philosophie in der dogmatischen Mißdeutung auf, welche theils durch Leibnitz selber vermittelst seiner fragmentarischen Darstellung seiner Philosopheme veranlasset, theils durch Wolf vermittelst des nur zu sehr gelungenen Methodisirens seiner mißlungenen Ansicht jener Philosopheme geltend gemacht wurde. Bey derjenigen Vergleichung zwischen der Humischen, Lockischen und Leibnitzischen Philosophie, aus welcher die Grundidee der Kritischen hervorgieng, hatte Kant eigentlich die Leibnitz-wolfische im Auge. Er glaubte, daß Leibnitz, so wie Wolf, das Wesen der endlichen Dinge an sich, welches derselbe zugleich mit der Gottheit zu demonstriren unternahm, auf gut dogmatisch durch einen fehlerhaften Cirkel vorausgesetzt — und daß er sein Befugtseyn, das Wesen der Dinge an sich zu denken, wie er es gedacht hat, keineswegs erforscht, und dasselbe durch nichts,

was über den Begrif jenes Wesens und der angeblichen Dinge an sich hinausgienge, dargethan habe.

Hätte Kant zugleich mit Leibnitz, oder doch vor der wolfischen Periode gelebt, vielleicht wäre dann weder das alte Schauspiel des Kampfes zwischen rationalen und empirischen Dogmatismus und zwischen Dogmatismus und Skepticismus erneuert, noch das darauf gefolgte neue Schauspiel einer methodischen Coalition jener drey feindseeligen Theorieen, im Criticismus, gegeben worden. Die hellen Ahnungen und geistvollen Winke über das Wesen der Vernunft, welche theils in der transcendentalen Dialektik, theils in der Critik der praktischen Vernunft, hin und wieder vorkommen, bezeugen, wie nahe Kant dem eigentlichen Grundgedanken Platons und Leibnitzens gewesen ist. Wäre es Ihm gelungen, sich desselben ganz zu bemächtigen, so würde Er allem Ansehen nach auch dasjenige gefunden haben, was noch hinzukommen mußte, wenn aus jenem Grundgedanken die wissenschaftliche Vernunftlehre entwickelt, oder, was dasselbe heißt, wenn durch denselben die Philosophie zur eigentlichen Vernunftwissenschaft erhoben werden sollte. Allein durch das Medium der aristotelischen Logik verkannte der Stifter der critischen Philosophie nicht weniger den Geist der platonischen — als durch das Medium des wolfischen Dogmatismus den Geist der leibnitzischen Philo-

sophie. Er ahnete nicht, wie weit die Logik des Aristoteles, bey allem ihrem methodischen Werthe, hinter demjenigen, was Platon unter Vernunftlehre verstanden wissen wollte, zurückgeblieben war. Er sah bekanntlich jene Logik für eine im Wesentlichen vollendete Wissenschaft an, nannte sie die Formalphilosophie, und ließ sich sowohl durch die Voraussetzung: daß diese Philosophie keiner wesentlichen Verbesserung fähig und bedürftig sey, als auch durch die (in der That unrichtigen) Grund- und Lehrsätze dieser angeblichen Philosophie — bey seinem Critisiren der reinen Vernunft leiten.

Mit einer genialischen Kraft, welche seit Aristoteles kein anderer, der auf schulgerechte Bearbeitung der Philosophie ausgegangen war, bewiesen hatte, schuf Kant aus den Trümmern des Wolfischen, Lockischen und Humischen Lehrgebäudes das einzigmögliche Vierte, welches aus denselben sich hervorbringen läßt. Der Criticismus, den Er aus dem sich gegenseitig beschränkenden rationalistischen und empirischen Dogmatismus und dem bisherigen Dogmatismus und Skepticismus hervorgehen ließ, leistete wirklich, was der Eklekticismus vergeblich versprochen hatte; und die Prüfung, Widerlegung, Vertheidigung, Anwendung, Verbesserung desselben machte das Hauptgeschäft der in den zwey letzten Jahrzehenden des 18. Jahrhunderts mehr als je beschäftigt gewesenen teutschen Philosophie aus.

Kant unterscheidet die Aufstellung und Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie, oder die Beantwortung der Frage über die Realität der Erkenntniß unter dem Namen der Critik — von demjenigen, was Ihm die eigentliche Philosophie, als Wissenschaft, heißt. Unter der Letztern versteht Er die systematische Entwicklung desjenigen, was als Inhalt einer möglichen Wissenschaft — durch die Critik ergründet, probehältig befunden, bewährt ist. Seine Critik ist und heißt ihm die Propädeutik aller haltbaren Metaphysik. Er läßt sie aller eigentlichen wahren Wissenschaft, als die Bedingung derselben, vorhergehen, und hierin liegt unstreitig der Grund, warum er dafür gehalten hat: daß die Critik selber des Bedürfnisses eines Ersten Grundsatzes, ohne welchen sich doch keine eigentliche Wissenschaft denken läßt, überhoben seyn könne und müsse.

So wenig aber Kants Critik, oder eigentlicher zu reden, Critiken, von einem ersten Grundsatze, oder einzigen Grundbegriffe, ausgehen, so wenig führen sie auch zu einem der Philosophie als Wissenschaft selber eigenthümlichen, und der theoretischen und der praktischen reinen Philosophie, oder wie sie von Kant insgemein genannt wird, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten gemeinschaftlichen, ersten Grundsatz, oder einzigen Grundbegrif hin.

Die Critik der praktischen Vernunft ist

ein bloßes Nebengebäude, welches der Baumeister erst dann ersann und errichtete, als er wahrnahm, daß in dem einen und ersten Gebäude, der Critik der reinen Vernunft, nicht Raum genug war.

Beyde Critiken beschäftigen sich zwar mit Ergründung der Realität der Erkenntniß. Aber jede mit einer ganz anderen Erkenntniß, und ganz andern Realität. Diejenige Erkenntniß, welche durch die Critik der reinen Vernunft untersuchet, und durch sie unter dem Charakter desjenigen Wissens, welches reale Erkenntniß seyn und heißen soll, probehältig befunden wird, ist die bloße Erfahrungserkenntniß, das empirische Wissen — im Unterschiede vom Glauben des Gewissens. Diejenige Erkenntniß, welche durch die Critik der praktischen Vernunft untersucht, und durch sie unter dem Charakter desjenigen Glaubens, der (aber in einem ganz andern Sinne) reale Erkenntniß seyn und heißen soll, probehältig befunden wird, ist die bloße Ueberzeugung des Gewissens, im Unterschiede von der bloßen Erfahrungserkenntniß. Jede dieser beyden Erkenntnißarten hat, der Critik zufolge, eine ihr ausschließend eigenthümliche Realität, die mit der Realität der Andern durchaus nichts gemein hat, ja, derselben durchaus entgegengesetzt ist. Keine derselben ist in der Andern, und keine durch die Andere, und beyde sind eben so wenig in einer höheren und durch eine höhere Gemeinschaftliche begründet.

Vergebens würde man diese höhere gemeinschaftliche Erkenntnißart in der Critik der Urtheilskraft auffsuchen — auf welche zwar Kant selber, als auf das verbindende Mittelglied der beyden andern Critiken verweiset, und welche in der That eine von jenen beyden Erkenntnißarten verschiedene Erkenntnißart, oder, wie Kant es nennet, ein besonderes Erkenntnißstück aufstellt. Dieses Erkenntnißstück besteht selber nicht aus Einem Stücke. Es besteht nur wieder aus zwey von einander wesentlich verschiedenen, und wieder aus keinem gemeinschaftlichen Höheren abzuleitenden Erkenntnißstücken, nämlich aus dem ästhetischen und aus dem teleologischen Urtheile, welche beyde nichts als die Worte: Urtheil und den Begrif von Zweckmäßigkeit überhaupt unter sich gemein haben. — Und hiengen auch die gefühlte, und die gedachte, Zweckmäßigkeit in Einem Erkenntnißstücke und durch dasselbe wirklich zusammen: so würde doch jenes Erkenntnißstück keineswegs die beyden andern Erkenntnißstücke unter sich begreifen, welche die besondern Objekte, das Eine (die Erfahrungserkenntniß) der Critik der reinen, das Andere (der Glaube des Gewissens) der Critik der praktischen Vernunft ausmachen.

Die Critik der Urtheilskraft ist so wenig das gemeinschaftliche Fundament der beyden anderen Critiken, daß sie vielmehr selber die beyden andern voraussetzt. Von ferne angesehen erscheint sie wie ein be-

sonderes Mittelgebäude, welches den sonst leeren Zwischenraum zwischen den beyden andern Gebäuden ausfüllt. Allein näher besehen hat sie nicht einmal einen eigenen Grund und Boden. Sie zeigt sich dann als eine Gallerie, bestehend aus zwey Stücken, wovon das Eine an die Critik der reinen, das Andere an die Critik der praktischen Vernunft sich anschließt, beyde aber unter sich selbst nur durch das Wort Urtheilskraft zusammenhängen.

Critik der reinen Vernunft.

Der Begrif von Erkenntniß, welchen diese Critik ihren Untersuchungen über die Realität der Erkenntniß als Thema und Princip zum Grunde legt, ist kein anderer als der kantische Begrif von der Erfahrung, und zwar von der bloßen Erfahrung. Der Inhalt des ganzen Werkes ist Antwort auf die Frage: Wie ist die, durch jenen Begrif gedachte bloße Erfahrung möglich; oder wie muß dieselbe von dem Philosophen gedacht werden?

Unter Erfahrung versteht aber Kant das Bewußtseyn von sinnlich wahrgenommenen Objekten in einem im Bewußtseyn bestimmten, und insoferne nothwendigen Zusammenhang. In Mellins Kunstsprache der critischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eige-

nen Erklärungen u. s. w. 1798. — findet man unter der Rubrik: Erfahrung (Experientia), alle die verschiedenen Expositionen neben einander gestellt, welche über jenen Grundbegrif der critischen theoretischen Philosophie in Kants Schriften enthalten sind. Durch die Vergleichung derselben unter einander, so wie aus dem ganzen Inhalt der Critik der reinen Vernunft ergiebt sich augenscheinlich, daß dasjenige, was Kant in jenem Grundbegriffe unter Erfahrung versteht, und als Erfahrung untersucht, nichts anderes sey als: die Verknüpfung der Erscheinungen (Phänomene) oder sinnlich vorgestellten Gegenstände, als solcher, in Einem und ebendemselben Bewußtseyn. Vermittelst der Zergliederung dieses Begriffes sucht die Critik in diesem Begriffe die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf, welche denn nun freylich keine anderen sind und seyn können, als die in diesem Begriffe und durch diesen Begriff vorausgesetzt werden.

Sie unterscheidet sonach den Inhalt der Erfahrung von der Form; versteht unter dem Inhalt, die Erscheinungen, als solche, das Sinnlichvorgestellte (Empfundene und Angeschaute) — unter der Form aber die Verknüpfung der Erscheinungen in Einem und Demselben Bewußtseyn.

An dem Sinnlichvorgestellten selber unterscheidet sie die Empfindung (oder das Afficirtseyn der Receptivität) als den Stoff der

sinnlichen Vorstellung, (das eigentliche Empirische an und in derselben, und in der Erfahrung) — von dem, „worin dieser Stoff aufgenommen wird, und in gewissen Verhältnissen sich ordnet," was die Form der sinnlichen Anschauung genannt, in der Sinnlichkeit des vorstellenden Subjektes den sinnlichen Vorstellungen a priori zum Grunde liegend vorausgesetzt wird, und den Raum und die Zeit ausmacht.

An der Form der Erfahrung unterscheidet Sie die im Bewußtseyn bestimmte Verknüpfung — in die Verknüpfung der Erscheinungen, als solcher, durch die Begriffe, und in die Verknüpfung der Begriffe, als Begriffe, durch die Ideen. Unter den Begriffen versteht sie die Verknüpfungen des Sinnlichanschaulichen, und nennt das Vermögen des Subjektes, solche Verknüpfungen vorzunehmen, den Verstand, im Gegensatze mit der Vernunft. Unter den Ideen versteht sie die Verknüpfung der Begriffe, und nennt das Vermögen des Subjektes, die Begriffe zu verknüpfen, Vernunft, im Gegensatz mit dem Verstande.

Sie nennt die dem Verstande eigenthümlichen Verknüpfungsweisen, die in ihm selber als Vermögen des Subjektes a priori bestimmten Formen der Begriffe — Categorien, und zeigt, daß sich dieselben nur in Verbindung mit den Formen der sinnlichen Anschauung, d. h. nur in Beziehung auf die, im Raume und in der Zeit

bestehende, sinnliche Anschauungsweise des Subjektes — objektiviren, d. h. auf Etwas außer dem Subjekte beziehen lassen, und daß auch dieses Bezogenwerden durch einen in den Anschauungen enthaltenen, empirischen, Stoff, durch Empfindungen, welche die Form der Anschauung ausfüllen, vermittelt werden müsse, wenn durch jenes Objektiviren eigentliche objektive Realität gewonnen seyn soll.

Sie nennt endlich die der Vernunft eigenthümlichen, in ihr selber als Vermögen des Subjektes a priori bestimmten Verknüpfungsweisen — Formen der Ideen, und zeigt, daß durch dieselben nur Begriffe, als solche, unmittelbar verknüpft würden, daß sich also diese Formen, folglich die Ideen überhaupt nur mittelbar, d. h. nur dann und insoferne auf ein Reelles außer den bloßen Vorstellungen beziehen könnten, wann und in wieferne die, durch die Ideen verknüpften, Begriffe sich auf Erscheinungen bezögen. Sie zeigt endlich, daß das Unbedingte, (Absolute) welches den Ideen, als solchen, wesentlich ist, nur in der Form der Idee bestehe, und in der Vernunft als Vermögen des Subjektes enthalten sey, und daß dieses Unbedingte keineswegs ein Charakter von reellen Objekten, oder von irgend etwas außer dem Subjekte seyn könne, daß es lediglich an der Verknüpfung der Begriffe sinnlich wahrgenommener Objekte in Einem Bewußtseyn durch Ein und dasselbe Ich denke seinen probehäl-

tigen Gebrauch haben könne, und nichts weiter als die Absolutheit einer subjektiven Verknüpfung, den absolutsubjektiven Zusammenhang alles Erkennbaren bedeuten müsse.

Allen diesen Erörterungen zufolge ist die einzig mögliche objektive Realität der Erkenntniß einzig und allein in der Erfahrung selbst, und in dieser zunächst an den durch Begriffe verknüpften Erscheinungen zu suchen und zu finden; und der durch die Critik der r. V. probehältig befundene Realismus ist einzig und allein der Empirische, als solcher. Alles reelle Wissen ist lediglich empirisch; und nur das empirische Wissen ist Reel. Hingegen ist das philosophische, spekulative, oder, wie es in der Critik heißt, das transcendentale Wissen lediglich idealistisch; und nur der transcendentale Idealismus ist die wahre Philosophie.

Geht nämlich der critische Philosoph zur Untersuchung der Möglichkeit der Erfahrung über die bloße Wirklichkeit derselben hinaus: so muß derselbe von den wirklichen Empfindungen, die nur in der wirklichen Erfahrung, als solcher, und durch dieselbe gegeben sind, und die Bedingung der Wirklichkeit der Erfahrung ausmachen, abstrahiren — wegsehen. Hat der Philosoph die materialen Bedingungen der Erfahrung auf diese Weise weggeschafft: so bleiben ihm nur diejenigen übrig, in welchen und durch welche die bloße Form der Erfahrung besteht. Diese formalen Be-

dingungen werden in dem Subjekte, durch die Empfindungen, vorausgesetzt, sind demselben als die in ihm a priori bestimmte formelle Möglichkeit der Erfahrung, im transcendentalen Vorstellungsvermögen, gegeben; machen aber auch eben darum nichts als die bloßen Formen bloßer Vorstellungen aus, und können, als solche, und in der von den Empfindungen wegsehenden, nicht empirischen, philosophischen Erkenntniß keine andere Bedeutung, Wahrheit, Realität haben — als eine bloße Ideale. Daß sie aber sogar auch nur diese Wahrheit oder Realität der transcendentalen Idealität an sich haben, verdanken sie lediglich ihrer (durch Zergliederung des Begriffes von Erfahrung entdeckten) Beziehung auf die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung, als der wirklichen — auf die reelle Möglichkeit der Erfahrung, welche nur in der unzertrennlichen Vereinigung der materiellen und der formellen Bedingungen, folglich nur in der wirklichen Erfahrung selber besteht.

Sonach beruht in der Kantisch-kritischen Philosophie die Erfahrung völlig auf sich selben. Sie läßt sich im Criticismus durchaus nicht von Etwas Höherem, welches seine Realitat nicht selber wieder der bloßen Erfahrung verdankte, ableiten und bewähren. Die Spekulation, die über die Erfahrung hinausgeht, wird dadurch nothwendig Idealismus. Aber weil und inwieferne sie bey diesem Hinausgehen immanent bleibt, sich zu

nichts Anderm erhebt, und nichts Anderes dabey gelten läßt, als was nur in der Erfahrung und für dieselbe und durch dieselbe überhaupt etwas ist: so ist jener Idealismus nur transcendental, nur auf die Form als Form der Erfahrung eingeschränkt; aber eben darum zugleich empirischer Realismus, inwieferne er die Realität jener Form selber nur aus der Erfahrung herleitet.

Die von der Critik der r. V. probehältig befundene philosophische Erkenntniß, als philosophische, d. h. in wieferne sie nicht unmittelbare Erfahrungserkenntniß, nicht das bloße empirische Wissen selber ist — hat und kennt also keinen andern möglichen Gegenstand als die bloßen Formen der Vorstellung. Ueber diese bloßen Formen bloßer Vorstellungen kann das philosophische Wissen nicht hinaus. Es kann also durch dasselbe so wenig, als durch das empirische Wissen, durchaus nichts übersinnliches Reelles, weder Gott noch Unsterblichkeit der Seele, erkannt werden. Da endlich die Formen der Vorstellungen, als solche, allein die Objekte und Principien der reinen Philosophie sind und seyn können, und folglich das reine, oder transcendentale, idealistische Wissen insoferne nur subjektive Realität hat und haben kann: so ist alle Metaphysik, inwieferne sie sich für die Wissenschaft reeller Objekte, des Wesens der Dinge und des Wesens der Wesen ausgiebt — leere Vernünfteley.

Es darf hier nicht unbemerkt bleiben, daß auch diejenige objektive Realität, welche von der Critik anerkannt, und auf das empirische Wissen, als solches, eingeschränkt wird, in der kritischen Philosophie vor der bloßen subjektiven Realität des spekulativen Wissens durchaus nichts voraus hat, und voraus haben kann, als daß sie in der wirklichen Erfahrung dem Erfahrenden objektiv scheinen muß; obwohl sie, critisch untersucht nichts weniger als objektiv ist, und seyn kann. Daß Raum und Zeit, und die Categorien (von denen der critische Philosoph weiß, daß sie an sich nichts als Formen der bloßen Anschauungen und Begriffe sind) sobald denselben durch die Empfindungen ein Stoff untergelegt wird, auf Etwas außer dem Bewußtseyn bezogen werden, ist eine zwar naturgemäße, unvermeidliche, optische Täuschung des menschlichen Vorstellungsvermögens, aber doch unstreitig ein bloße Täuschung. Denn die Empfindungen haben durchaus nichts, was Dingen außer uns an sich selber und außer dem Empfinden zukäme, aufzuweisen. Sie sind nur auf eine andere Weise, aber sie sind nicht weniger subjektiv, als die Formen der Vorstellungen. Diese sind das unveränderliche, jene das veränderliche Subjektive. Durch das Hinzukommen der Empfindungen zu den Formen der Vorstellungen können diese also nur eine scheinbare, keine reelle — objektive Realität erhalten; und der ganze empirische Realismus

ist auch in der wirklichen Erfahrung — der Wahrheit nach bloßer Idealismus, von dem aber der bloße Empiriker, der Nichtphilosoph als solcher, nichts wissen und nichts ahnen kann.

Das endliche und hauptsächlichste Resultat der Critik der reinen Vernunft über die Wahrheit ist, daß die Wahrheit überhaupt nur Subjektiv sey, und daß die rein erkannte, die philosophische, Wahrheit in der, als reine Wahrheit, erkannten reinen Subjektivität — und in der als Täuschung erkannten Objektivität bestehe, von welcher Täuschung aber die Philosophie dasjenige als gesetzlichen Schein, natürliches Vorurtheil, Wahrheit des Scheines gelten lasse, was sich aus der reinen Subjektivität begreifen und herleiten läßt.

Critik der praktischen Vernunft.

Hätte es der Criticismus bey dieser Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie bewenden lassen: so würde er jedermann, für den Moralität und Religion mehr als ein frommer Wunsch ist, empört; er würde in den öffentlichen Unterricht nie und nirgendwo Eingang gefunden haben. Vergebens hätte er jenes Resultat auf das bloße Wissen als solches (das empirische und transcendentale) eingeschränkt, wenn er das Wissen für die einzigmögliche Art der realen Erkennt-

niß angenommen, wenn er nicht neben dem Wissen und außer demselben eine davon unabhängige Erkenntniß behauptet, und durch dieselbe der (von ihm critisirten) Vernunft für ihren (von ihm sogenannten) praktischen Gebrauch eingeräumt und zugesichert hätte, was er derselben für ihren theoretischen Gebrauch auf immer abgesprochen hat. Die vorzüglichsten unter seinen Anhängern und Vertheidigern glauben in der Critik der praktischen Vernunft, und zwar an dem von derselben aufgestellten Vernunftglauben — an dem praktischen Fürwahrhalten, und an den Postulaten der praktischen Vernunft — die über alle Subjektivität erhabene absolute Absolutheit des Urwahren, und die davon unzertrennliche, und von der Subjektivität, als solcher, unabhängige objektive Realität des Wahren — folglich dasjenige gefunden zu haben, worauf es Ihnen beym Philosophiren eigentlich ankömmt, und ohne welches kein Denker Wahrheit als Wahrheit denken kann.

Was in der Critik der reinen Vernunft der Kantische Begrif von Erfahrung ist, das ist in der Critik der Praktischen — der Kantische Begrif von dem moralischen Gesetze — nämlich das Thema und Princip der ganzen Untersuchung. Kant nimmt jenes Gesetz als ein unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Thatsache des moralischen Bewußtseyns an. Allein er versteht darunter nichts anderes als das Ge-

ſetz der Freyheit im Subjekte, oder welches ihm daſſelbe heißt, die in der Selbſtthätigkeit und durch dieſelbe beſtimmte Handlungsweiſe dieſer Selbſtthätigkeit — als Willen und im Wollen. Dieſe Selbſtthätigkeit heißt ihm reiner Wille, inwieferne ſie die empiriſchen Triebfedern — Luſt und Unluſt — aus dem Wollen ſchlechthin ausſchließt, und praktiſche Vernunft, inwieferne ſie die abſolute, aber nur im Wollen beſchäftigte, Selbſtthätigkeit — Thätigkeit des Selbſtes iſt.

Freyheit iſt, in der Critik der praktiſchen Vernunft, nicht blos die Bedingung (conditio ſine qua non), ſondern, wie mit den ausdrücklichen Worten geſagt wird „die Ratio *) Eſſendi des „moraliſchen Geſetzes; dieſes aber die Ratio cog„noscendi der Freyheit.“ — „Die Ideen von „Gott und Unſterblichkeit,“ heißt es bey derſelben Gelegenheit „ſind aber nicht Bedingun„gen des moraliſchen Geſetzes, ſondern nur Bedin„gungen des nothwendigen Objektes eines durch „dieſes Geſetz beſtimmten Willens — Alſo können „wir von jenen Ideen auch ich will nicht blos ſagen „nicht die Wirklichkeit, ſondern nicht einmal die „Möglichkeit, ſie zu erkennen und einzuſehen, behaup„ten. Gleichwohl aber ſind ſie die Bedingungen der „Anwendung des „(bereits)“ moraliſch beſtimm-

*) Vorrede zur Critik der praktiſchen Vernunft S. V.

„ten Willens auf sein Ihm a priori gegebenes Objekt „(das höchste Gut); folglich kann und muß ihre „Möglichkeit in dieser praktischen Bezie„hung angenommen werden, ohne sie doch theore„tisch zu erkennen und einzusehen.“

Unter dem höchsten Gut versteht Kant bekanntlich nicht Gott, sondern die der Sittlichkeit angemessene Glückseeligkeit. Aber darüber sind die Ausleger der Critik nicht einverstanden, und werden sich in Ewigkeit nie einverstehen können: in welchem Sinne jenes höchste Gut nothwendiges Objekt eines durch das Kantische moralische Gesetz bestimmten Willens seyn und heißen könne.

Ein durch dieses Gesetz bestimmter Wille hat alle Lust und Unlust aus seiner Triebfeder ausgeschlossen — und nichts, was sich ohne Lust und Unlust nicht denken läßt, folglich auch jenes höchste Gut nicht — kann für diesen Willen Objekt werden, ohne daß er aufhöre — der durch das moralische Gesetz bestimmte Wille seyn und heißen zu können. Wie aber ein, ohne das empirische Ingrediens von Lust und Unlust durchaus nicht denkbares, Objekt dem durchs moralische Gesetz bestimmten Willen a priori gegeben seyn und heißen könne, vermag wohl eben so wenig verstanden als begriffen zu werden.

Allein gesetzt auch, daß die praktische Vernunft nicht eben dadurch, daß sie Glückseeligkeit zu der Sittlichkeit, und Glauben an Gott als den

Ausspender der Glückseeligkeit postulire — sich selber aufhöbe: so könnte doch wenigstens das durch diese Vernunft Postulirte nicht mehrere — und keine andere Realität haben, als die dasselbe postulirende Vernunft selber hat. Die Realität des postulirten Fürwahrhaltens kann daher auch nur subjektiv seyn, gleichwie die postulirende Vernunft nur die absolutsubjektive Thätigkeit im Subjekte des Bewußtseyns ist.

Dasjenige Subjekt, oder Ich, dessen Wille durch die praktische Vernunft ausschließend bestimmt ist (denn anders ist kein Wille durch diese Vernunft bestimmbar, die keine andere Triebfeder neben sich zuläßt) — folglich der rein vernünftig handelnde Mensch — (wenn anders ein solcher sich als wirklich denken läßt) nimmt die objektive Realität Gottes so lange und insoferne an, als er noch nicht über das Wesen der praktischen Vernunft durch die Critik aufgeklärt ist. Weiß er aber einmal, daß das moralische Gesetz nichts als die Handlungsweise der praktischen Vernunft, diese Vernunft aber nichts als die Lust und Unlust, als Triebfedern des Wollens, ausschließende absolutsubjektive Thätigkeit des Willens ist: so weiß er auch, daß er den Charakter des reellen Absoluten ausschließend der praktischen Vernunft einräumen müsse. Er weiß auch, daß und warum, wenn Er aus dem Zustand der Spekulation, in welchem man allein über das Wesen der Vernunft Bescheid weiß, in den Zustand des ei-

gentlichen Handelns im wirklichen Leben übergeht, die praktische Vernunft in seinem Bewußtseyn einen andern Charakter annehmen, daß die absolute Subjektivität sich in ihm objektiviren, daß die Absolutheit derselben als Gott, die praktische Vernunft als heiliger Wille Gottes erscheinen — der Mensch sonach handeln müsse, als ob Gott wäre.

Inwieferne die Critik der praktischen Vernunft, durch die Erforschung des Vernunftglaubens, sich mit der ersten Aufgabe der Philosophie beschäftiget, löset sie diese Aufgabe, so weit dieselbe die Realität der übersinnlichen Erkenntniß betrifft, völlig auf dieselbe Weise auf, wie die Critik der reinen Vernunft diese Aufgabe, soweit sie die Realität der Erfahrungserkenntniß betrifft, auflöset. Beyden Critiken zufolge besteht dasjenige Reale der Erkenntniß, was nicht bloße Erscheinung, und nicht blos dasjenige Wahre ist, womit sich das gemeine Bewußtseyn, oder die vulgare Erkenntniß, begnügen muß — sondern das, was die philosophirende Vernunft sucht und findet, mit einem Worte, dasjenige Reale, welches kein Anderes voraussetzt, und von allem, was im Bewußtseyn Real ist, vorausgesetzt wird — in der bloßen reinen absoluten Subjektivität. Das Unbedingte oder Absolute überhaupt ist beyden Critiken zufolge, soferne es nicht bloße Einbildung ist, nichts als absolutsubjektive Thätigkeit, reine

Selbstthätigkeit, im Subjekte des Bewußtseyns. So lange diese Selbstthätigkeit, ohne sich selbst zu erkennen, in einem Menschen beschäftiget ist, sucht sie das Unbedingte außer sich selber auf — das sie endlich durch die kritische Philosophie — welche die wahre Selbsterkenntniß der Vernunft ist — in sich selber entdeckt hat.

Daß die Realität der Erkenntniß, sowohl im Glauben des Gewissens als in der Erfahrungserkenntniß, durch die Zurückführung derselben auf absolute Subjektivität in der That aufgehoben werde, davon können und werden diejenigen Freunde des Criticismus, welche sich für keine höhere Wahrheit interessiren können und wollen, nimmermehr zu überzeugen seyn.

Für diejenigen hingegen, welche sich mit einer Wahrheit, die nichts als subjektive Absolutheit und absolute Subjektivität wäre, nicht begnügen können und wollen — verbirgt sich jene Subjektivität theils in der Critik der reinen Vernunft hinter den materialen Bedingungen der Erfahrung, oder den Empfindungen, welche Kant dem Subjekte von außen her gegeben seyn läßt, theils in der Critik der praktischen Vernunft hinter der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Sittengesetzes, durch welche dasselbe nicht bloß für die Menschen gelten soll, und also eine höhere Quelle als die menschliche Subjektivität anzukündigen scheint.

Diese critischen Philosophen vergessen über dem theils empirischen, theils praktischen Realismus — den transcendentalen Idealismus ihrer Philosophie; oder sie glauben wenigstens, daß dieser Idealismus durch den Charakter, welchen das Wort Transcendental ausdrückt, über die Skeptische Natur des Idealismus erhaben sey.

§. II.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Die zahlreichen Gegner, welche mehrere Jahre hindurch die Kantische Philosophie widerlegten, bestanden fast durchgängig theils aus Popularphilosophen, welche mit ihrem Philosophieren es nie bis zur ersten Aufgabe der Philosophie gebracht haben, und die Critik schon darum, weil sich dieselbe mit Ergründung der Realität der Erkenntniß beschäftiget, als unnütze Grübeley von der Hand wiesen; — theils aus Anhängern, entweder des Wolfischen Rationalismus, oder des Lockischen Empirismus, oder des Humischen Skepticismus, welche der Critik dieselben Voraussetzungen, die von ihr in Anspruch genommen wurden, als ausgemachte Grundwahrheiten, entgegenstellten. Die verschiedensten Angriffe von allen Seiten her wurden durch die Vertheidiger der Critik mit der immer wiederkehrenden, und endlich zum Gemeinplatz ihrer

Polemik gewordenen, Wendung abgefertiget, daß durch alle Einwürfe gegen die Critik nichts angestritten würde, als was dieselbe nicht behauptet, und nichts vertheidiget würde, als was dieselbe nicht geläugnet habe.

Lange war Jacobi, in seinem David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch, 1787. und in der zweyten Ausgabe Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn 1789, der Einzige unter den Gegnern der Kantischen Philosophie, welcher dieselbe wirklich verstanden, aber darum unbefriedigend gefunden hatte, weil Er strengere und höhere Forderungen für die erste Aufgabe der Philosophie zu machen hatte, als nicht nur die Wolfische Schule, und Locke, und Hume — sondern auch als Kant selbst nicht gemacht hatte.

Mit dem seltenen Tiefsinne, der ihm in Verbindung mit der Originalität und Schönheit der Darstellung — auch bey Andersdenkenden — den Namen des teutschen Platons erworben hat, zeigte Jacobi, daß und wie Leibnitz, und zum Theil auch schon Spinoza, die erste Aufgabe der Philosophie viel schärfer als Kant gefaßt haben. Er machte darauf aufmerksam, daß und wie jene beyden Ersteren unter der objektiven Realität der Erkenntniß reelle Objektivität verstanden, und dieselbe eben darum aus einem reellen Unbedingten, und unbedingt Reellen

herzuleiten versucht haben, daß Kant hingegen schon in seiner ersten Aufgabe unter objektiver Realität etwas verstanden habe, was nicht reelle Objektivität ist, und dessen Realität in der Auflösung der Aufgabe nothwendig als bloße Subjektivität befunden werden mußte.

Er zeigte, daß die Kantische Philosophie der eigentlichste und entschiedenste Skepticismus, transcendentale Unwissenheitslehre sey, weil die objektive Realität in dem transcendentalen Idealismus, welcher empirischer Realismus ist, durchaus keine reelle, sondern eine bloße scheinbare Objektivität sey und seyn könne.

Er zeigte, daß die erste Aufgabe der Philosophie weder aufgestellt noch aufgelöset werden könne, ohne dabey auf ein unbedingt Reelles, das zugleich reelles Unbedingtes ist — auf ein absolut Absolutes — auf Ein Erstes, das schlechthin durch sich selber wahr und gewiß ist, zurück zu gehen. — Jene Aufgabe müsse aber ewig unauflöslich bleiben, oder, wie bisher, in mißlungenen Auflösungen verkannt werden, so lange man dabey auf ein sogenanntes Wissen, auf demonstrative Erkenntniß des Absolutreellen — des schlechthin nur durch sich selbst Wahren und Gewissen, ausgienge. — Das Urwahre könne eben darum nicht demonstrirt werden, weil dasselbe jeder möglichen wahren Demonstration zum Grunde liegen müsse. Daher müsse dasselbe bey jedem Versuch es zu demonstriren verkannt, und von seinem wesentlichen Range

des Urwahren herabgewürdiget werden. „Jeder Be-„weis setze schon ein Erwiesenes voraus, wovon das „Princip Offenbarung seyn müsse, und „das Element aller menschlichen Gewißheit sey „Glaube."

Er zeigte, daß jeder Versuch, das unbegreifliche Urwahre zu begreifen, so weit derselbe konsequent ausgeführt werde, unvermeidlich auf Fatalismus hinausführe; indem ein solcher Versuch das Absolutreelle durch den Begrif der unbedingten Nothwendigkeit, der mit blinder Willkührlichkeit, oder dem Ungefähr, im Grunde gleichbedeutend ist, vorstellen müsse. Der Spinozismus, welcher die objektivirte unbedingte Nothwendigkeit als die einzige Substanz und als das allein Reelwahre angenommen und geltend gemacht habe, sey unter allen Systemen des demonstrativen Realismus das allein konsequente. Leibnitz sey zwar insoferne der Wahrheit am nächsten gekommen, inwieferne Er das Urwahre in der Gottheit, als der Weltschöpferinn, gesucht und gefunden, und der Ueberzeugung von dem außerweltlichen Gott den Rang der ursprünglichsten und höchsten Gewißheit, den Charakter des schlechthin durch sich selbst gewissen, und folglich auch des ersten Erkenntnißgrundes eingeräumet habe. Allein derselbe sey insoferne nicht konsequent geblieben, inwieferne Er an anderen Stellen seiner fragmentarisch aufgestellten Philosopheme, der absoluten Ursprünglichkeit des Urwah-

ren vergessend, das Daseyn und Wesen der Gottheit aus dem Begriffe der durch die bloße Möglichkeit bedingten Wirklichkeit demonstrirte. Endlich sey sein Determinismus, der Ihm durch den Versuch, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen aus seinem Begriffe von Substanz zu erklären, unvermeidlich war, im Grunde nichts weiter als eine neue Modification des alten Fatalismus.

Um denjenigen Glauben, der für Jacobi das Element aller menschlichen Gewißheit, und die Offenbarung des Urwahren *) ist, gegen die Verwechslung mit dem sogenannten Vernunftglauben des tr. Idealismus zu sichern, drang Jacobi tiefer als irgend ein Anderer vor ihm und nach ihm in die eigentliche Beschaffenheit dieses Vernunftglaubens ein.

Er zeigte, daß das wahre Sittengesetz keineswegs jenes angebliche Gesetz der Gesetzmäßigkeit (welches in der That nichts als die eingebildete Nothwendigkeit eines Willens, der nichts will als sich selber, ist) seyn könne, — daß das wahre sittliche Handeln des Menschen etwas

---

*) „Des Wahren κατ' ἐξοχην, welches sich nur durch „sich selbst, in und außer uns ankündiget, und „das folglich nur in dieser Offenbarung ergriffen, und aus Ihr unmittelbar geglaubt werden, d. h. „ohne andern Beweis angenommen werden kann.

ganz Anderes und Höheres seyn müsse, als das bloße Handeln im Subjekte nach der Vorstellung jenes Gesetzes der Gesetzmäßigkeit — daß die wahre Wirksamkeit der Vernunft in der wahren Religiosität etwas ganz Anderes und Höheres seyn müsse, als die bloße — den Widerspruch mit sich selber von sich durch sich selber abhaltende Subjektivität, und daß jenes Andere und Höhere durch die postulirende praktische Vernunft — oder absolute subjektive Thätigkeit, zwar aus dem Bewußtseyn hinweggeschafft werden müsse, aber keineswegs im Bewußtseyn herbeygeschafft werden könne.

Er zeigte endlich, daß die menschliche Vernunft, um sowohl beym Erkennen als auch beym Handeln als wahre und eigentliche Vernunft wirksam zu seyn, um sich selber dabey nicht zu verkennen, und eben darum nicht bloße angebliche Vernunft zu seyn, einer anderen und höheren Bewährung bedürfe, als des bloßen Zurückgehens in sich selber, wodurch sie den Charakter bloßer Subjektivität annimmt, unter diesem Charakter sich selber verkennt, und aufhört Vernunft zu seyn — daß jenes Andere und Höhere das über alle Subjektivität und Objektivität schlechthin Erhabene, an sich selbst Unbegreifliche und Unaussprechliche Urwahre seyn müsse, welches eben so wenig unsre Vernunft, als die Natur überhaupt seyn könne, welches sich aber als der Geber der Vernunft und der Urheber der Natur, an beyden,

manifestirt — und durch dessen Anerkennung die Vernunft in uns einzig und allein als wahre Vernunft konstituirt wird.

Der Standpunkt, aus welchem in der so eben beschriebenen Ansicht die erste Aufgabe der Philosophie betrachtet und beleuchtet wird, ist, ungeachtet derselbe auf der von Platon und Leibnitz eingeschlagenen geraden Richtung gelegen ist, gleichwohl über jeden Standpunkt jeder bisher, seit dem Aristoteles und nach dessen Logik bearbeiteten, Schulphilosophie erhaben. Man kann es Jacobi nicht verdenken, wenn er dafür hält, daß jener Standpunkt auch durch keine zukünftige auf Wissen ausgehende, und als Wissenschaft sich ankündigende, Philosophie erreicht werden könne, ungeachtet derselbe in Bardilis Grundrisse der ersten Logik in der That erreicht ist, in welchem Jacobi vielleicht nur noch durch Dunkelheiten der Darstellung, und durch seinen, den Mathematikern und bisherigen Logikern abgeborgten, Begrif von Demonstration abgehalten wird, dieselbe Manifestation demonstrirt zu finden, die Er mit Recht als das schlechthin durch sich selbst Wahre und Gewisse, als das Urwahre an dem Wahren der Natur und der menschlichen Vernunft, und als das Einzige Principium cognoscendi et essendi absolute Primum, postulirt hat.

Die Ermanglung der wissenschaftlichen Form der Einkleidung kann demjenigen philosophischen Schriftsteller nicht zur Last gelegt werden, welcher die

Zurückführung dessen, was Ihm das einzig mögliche ursprünglich Wahre und Gewisse ist, auf demonstrative Erkenntniß für unmöglich, und jeden Versuch einer solchen Zurückführung für ein Hinderniß der Anerkennung jenes Wahren hält. Auch ist Jacobi's Philosophie von manchen, welche sich über dieselbe öffentlich geäußert haben, für durchaus unverständlich erklärt; meines Wissens aber auch von keinem Einzigen bisher verstanden worden. Dieses gilt auch von den Sublimatoren des transcendentalen Idealismus, welche, indem sie sich bey Ihrer Interpretation der Kantischen Philosophie auf Ihn beriefen, seine Philosophie für völlig einzig in ihrer Art zu erkennen schienen, in der Folge aber, da er sich auch gegen Sie erklärte, ihm seinen Platz unter den hartnäckigsten Dogmatikern anwiesen. Unstreitig hat Er übrigens der reinen Ichlehre insoferne in die Hände gearbeitet, inwieferne er ausdrücklich und umständlich gezeigt hat, daß durch die Kantischen Critiken durchgängig, aber stillschweigend, nichts als bloße Subjektivität unter dem Charakter des Absoluten und Urwahren vorausgesetzt und geltend gemacht würde. Die Stifter der reinen Ichlehre ließen sich dieses nicht vergeblich gesagt seyn. Sie machten die Subjektivität ausdrücklich und laut genug als das Absolute und Urwahre geltend.

§. III.

Reinholds Elementarphilosophie, Aenesidemus anticritischer, und Salomon Maimons critischer Skepticismus.

Die Kantische Philosophie wurde durch ihre übrigen Gegner, z. B. Feder, Titel, Weishaupt, Eberhard, Tiedemann, Broßberger, Stattler, Plattner, Flatt u. a. m. zwar mit sehr ungleichen Talenten und Einsichten, aber durchaus von Standpunkten aus angegriffen, aus deren Keinem der Kantische erreicht, geschweige denn überholt werden konnte. Durch diese mißlungenen Angriffe nicht weniger, als durch ihre Vertheidiger Schulz, Schmid, Jakob, Kiesewetter u. a. m., welche diese Philosophie aus dem Standpunkte ihres Urhebers kommentirten, erörterten, und anwendeten, gewann dieselbe immer mehr und mehr Verbreitung und Ansehen, als durch den Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena, 1789. die Frage: über das eigentliche Fundament der critischen Philosophie unter den Freunden derselben zur Sprache gebracht wurde.

Daß dieses Fundament nichts anderes sey und seyn könne, als die absolute Subjektivität ahnete der Verfasser jenes Versuches so wenig als irgend sonst ein Kantianer, und als Kant vielleicht selbst nicht bis auf den heutigen Tag es ahnet. Allein er vermißte nicht nur ein gemeinschaftliches Princip der Critik der reinen und prakti-

schen Vernunft, sondern er fand auch dasjenige, was in jeder der beyden Critiken, insbesondere, als ausgemacht angenommen und dem auszumachenden zum Grunde gelegt wird, vielmehr nur hin und wieder angedeutet, als bestimmt herausgehoben, und ausdrücklich aufgestellt, und hielt es eben darum einer besonderen und näheren Erörterung bedürftig. Er hatte sich durch ein langwieriges Studium der Kantischen Hauptwerke überzeugt, daß das eigentliche Thema und Princip der Critik der reinen Vernunft der Kantische Begrif von bloßer Erfahrung, und das eigentliche Thema und Princip der Critik der praktischen Vernunft der Kantische Begrif vom bloßen moralischen Bewußtseyn, oder vom Sittengesetze, als Faktum dieses Bewußtseyns, sey. Allein er sah diese eigentlichen Grundbegriffe der beyden Critiken keineswegs für bloße Kantische — sondern für die einzig möglichen, für die ursprünglichen, reinwahren Begriffe des natürlichen und gesunden Verstandes von Erfahrung und Gewissen an, so wie er die Zergliederung derselben bis auf ihre letzten Elemente für das eigentliche Wesen des Criticismus, als solchen, ansah.

Hierauf suchte er das Gemeinschaftliche jener beyden Grundbegriffe, den dritten Begrif, der in beyden enthalten ist, und unter welchem jene Beyden enthalten sind, auf, und fand den Begrif des Bewußtseyns, und den, in demselben enthaltenen, Begrif der Vorstellung. Sowohl das

Gewissen als die Erfahrung ist Bewußtseyn; und dieses ist unter allen Thatsachen, welche Objekt des (seiner damaligen Meynung nach) in Reflexion und Abstraktion bestehenden Selbstdenkens seyn können, diejenige, welche der Reflexion am nächsten liegt, und darum unter allen übrigen die Erste ist, weil alle übrigen, inwieferne sie die Reflexion beschäftigen können, im Bewußtseyn enthalten seyn müssen.

Den Satz, welcher den Begrif ausdrückt, der durch die unmittelbare Reflexion über das Bewußtseyn, als Thatsache, entspringt, nannte er den Satz des Bewußtseyns. Die Theorie, an deren Spitze er diesen Satz stellte, zergliederte den in demselben enthaltenen Grundbegrif — und gieng darauf aus, vermittelst dieser Zergliederung die Charaktere der Vorstellung überhaupt, und in denselben die gemeinschaftlichen Bedingungen und Prämissen aufzustellen, welche nachmals sowohl bey den, in einer besondern Theorie des Erkenntnißvermögens und der Denkkraft zu entwickelnden, eigenthümlichen Principien der theoretischen — als auch bey den, in einer besondern Theorie des Begehrungsvermögens und des Willens zu entwickelnden, eigenthümlichen Principien der praktischen Philosophie angewendet werden, an und für sich aber weder zum Inhalt der theoretischen noch der praktischen Philosophie gehören, sondern die Fundamentallehre der Elementarphilosophie ausmachen sollten.

Diejenigen Anhänger des Criticismus, welche demselben durch die Theorie des V. V., durch die Abhandlung über das Fundament des philosophischen Wissens, und durch die Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse unter den Philosophen — gewonnen wurden, und gewonnen werden konnten, bestanden nur aus solchen, welche nicht schon durch die Kantischen Werke selbst, oder durch die Schriften der Commentatoren derselben, mit ihm bekannt, und von ihm befriedigt waren. Die critische Schule war nun in zwey Partheyen zerfallen, von denen die Eine nach Kant, die Andere über Kant philosophirte; diese die Critik als bloße Propädeutik für die wissenschaftliche Philosophie von dieser Philosophie selber, wie das Gerüste von dem Gebäude unterschied, jene hingegen die Critik für die philosophische Grundwissenschaft selber, für die eigentliche Philosophia Prima, angenommen wissen wollte, sonach das Gerüste für das Gebäude selbst ansah, und ernstliche Anstalten machte, dasselbe in einen bewohnbaren Zustand zu versetzen.

Diese Spaltung in der critischen Schule war auſser derselben noch nicht sonderlich auffallend geworden, und der Criticismus schien eben im Begrif, diejenige Herrschaft in der teutschen Schulphilosophie in Besitz zu nehmen, welche der Wolfischen Schule durch den Eklekticismus entrissen war — als sein weiteres Auf- und Fortkommen in jeder seiner bisherigen Gestalten durch die Erscheinung des Aenesi-

demus, oder, Ueber die Fundamente der von dem Prof. Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik (ohne Druckort) 1792 — den ersten empfindlichen Stoß erhielt.

Aenesidemus stellt sich auf den skeptischen Standpunkt, von dem Er zu zeigen versucht, daß derselbe durch den sogenannten Critischen keineswegs aufgehoben sey. Da die Elementarphilosophie die Absicht hatte, die durch die Critik nur propädeutisch untersuchten, wissenschaftlichen, Principien der Philosophie in einer wirklichen Wissenschaft geltend zu machen: greift Aenesidemus das in den obenerwähnten Beyträgen besonders aufgestellte Fundament der Elementarphilosophie zuerst und am ausführlichsten an.

Er zeigt mit befriedigender Klarheit, daß der Satz des Bewußtseyns, um in dem Sinne, in welchem derselbe von seinem Urheber entwickelt und gebraucht wird, verstanden und wahr befunden zu werden, Bedingungen und Bestimmungen voraussetze, welche, in dem Begriffe, den jener Satz ausdrücken soll, keineswegs schon enthalten sind, und welche daher wiederum auf andere und höhere Begriffe zurückweisen. Nach diesem Erweise verstand es sich von selbst, daß der Satz des Bewußtseyns kein durch sich selbst bestimmter Satz ist, und eben darum auch nicht der erste Grundsatz der Philosophie seyn kann.

Desto weniger gelang der Angrif des Aenesidemus auf den Kantischen Criticismus. Sein Skepticismus geht mit diesem Criticismus von Einem und ebendemselben Grundvorurtheile aus, nämlich von der Voraussetzung: daß die bisherige sogenannte allgemeine Logik die wahren Gesetze des Denkens enthalte, — daß gleichwohl das Denken, als Denken, und die Gesetze desselben lediglich subjektive Wahrheit hätten, und daß es folglich Wahrheit gebe, die bloß Subjektiv, gleichwohl aber Wahrheit wäre. Aenesidemus ist wirklich im Grunde mit Kant völlig einverstanden, ohne es zu wissen. Er kann die Critik nur insoferne widerlegen, als er dieselbe mißversteht, und hat den Anmaßungen derselben nichts als Anmaßungen entgegen zu setzen.

Er verdenkt es den sogenannten logischen Gesetzen keineswegs, daß sie lediglich subjektiv sind. Ja er fordert diese bloße Subjektivität derselben zum Wesen der Wahrheit dieser Gesetze. Aber Kanten verdenkt er es, daß derselbe die Empfindungen, der Subjektivität derselben ungeachtet, für die materialen Bedingungen der Anwendung der Denkgesetze erklärt. Als ob die Denkgesetze, vorausgesetzt, daß sie nur in ihrer Subjektivität und durch dieselbe wahre Denkgesetze wären, nicht eben darum durch jede zu denselben hinzukommende Bestimmung, welche nicht ebenfalls bloß Subjektiv wäre — aufhören müßten, wahre Denkgesetze zu seyn?

Einen glänzenderen Sieg würde der Scepticismus über den Criticismus, so weit sich dieser als dessen Gegner ausgab, durch Salomon Maimon davon getragen haben, wenn dieser übrigens talentvolle Philosoph auch nur die Hälfte von der schriftstellerischen Kunst des Aenesidemus in seiner Gewalt gehabt hätte.

Nichts destoweniger ist es Maimonen *) gelungen, aus der Critik selber bündig zu beweisen, daß der Criticismus nichts mehr und nichts weniger als die Propädeutik zu dem vollendeten Scepticismus, dieser aber die einzigmögliche Philosophie als Wissenschaft sey.

Maimon zeigt auf das unwidersprechlichste, daß die Transcendentalphilosophie, als reine Wissenschaft gedacht, sich selber aufheben müsse, wann und in wieferne sie zur Bewährung ihrer Grundsätze irgend etwas Empirisches voraussetze, postulire, geltend mache. Objektive Realität könne durch das transcendentale und rein wahre Wissen nur insoferne anerkannt, und probhältig befunden werden, inwieferne dieselbe rein a priori bestimmt und bestimmbar sey. Eben darum könne die objektive Realität der a priori gegebenen Categorien durch nichts weiter als durch die

---

*) S. Insbesondere die Categorien des Aristoteles — als eine Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt. — — Berlin 1794. S. 130.

ebenfalls a priori gegebenen Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, und die objektive Realität dieser Formen wieder nur durch jene Categorien bedingt und bestimmt seyn. Durch die Empfindung, welche Maimon übrigens auch mit der Critik für die materiale Bedingung der Erfahrung erkennt, müsse den Categorien und dem Raume und der Zeit die ihnen in ihrer Vereinigung zukommende reine Objektivität nur geraubt werden, ohne daß ihnen durch dieselbe irgend eine besondere objektive Realiät, welche die Empfindung selbst nicht hätte — mitgetheilt werden könnte.

Durch die Categorien aber und durch die reinen Formen der Sinnlichkeit in ihrer reinen Beziehung auf einander sind keine andern, als die rein mathematischen Objekte möglich, und ist keine andere als die bloße mathematische Wahrheit, als solche, gegeben.

Die, durch den Criticismus gültig befundene, reine, a priorische, allein wahre objektive Realität — könne durchaus nicht außer der Mathematik statt finden, und „das reelle Denken sey bloß auf das Feld dieser (einzig reellen, reinen) Wissenschaft zu verweisen.“ Die Ergründung der objektiven Realität aller übrigen Gegenstände, insbesondere der Gegenstände der Erfahrung und des Gewissens, müsse also als etwas sich selbst widersprechendes abgewiesen werden, und die Transcendentalphilosophie in Rücksicht auf

dieselben sich für den absoluten Skepticismus erklären.

§. IV.

Fichte

„Wurde durch das Lesen der neueren Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was Ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war, daß die Philosophie selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer noch nicht zum Rang einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene, gar sehr gegründeten, Anforderungen der Skeptiker an die critische Philosophie vollkommen zu befriedigen, und das dogmatische und critische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die critische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind." *)

Nichts destoweniger war Er bey jener Entdeckung überzeugt: „daß kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Gränze vordringen könne, an wel-

*) Ueber den Begrif der Wissenschaftslehre, oder sogenannten Philosophie. Vorrede zur ersten Ausgabe.

„cher Kant, besonders in seiner Critik der Urtheils„kraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt „und als die letzte Gränze des endlichen Wissens an„gegeben hat. „Auch glaubte" Fichte „zu wissen, „daß Er nie etwas würde sagen können, worauf nicht „schon Kant unmittelbar oder mittelbar deutlicher, „oder dunkler gedeutet habe. *)

In dem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre **) drückt sich Fichte über das Verhältniß seines Systemes zu dem Kantischen bestimmter und entscheidender aus. „Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier „wieder, daß mein System kein Anderes sey „als das Kantische; daß heißt: Es enthält die„selbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem „Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Dar„stellung. Ich habe dieses gesagt, nicht um durch „eine große Autorität mich zu decken, oder meiner „Lehre eine Stütze außer Ihr selber zu suchen, son„dern um die Wahrheit zu sagen und gerecht zu „seyn."

Desto schneidender unterscheidet Fichte seine Ansicht des Kantischen Systemes von den Ansichten aller anderen Ausleger und Vertheidiger desselben. Er ist überzeugt, „daß dem großen Manne sein Vorhaben, die

---

*) Ebendaselbst S. V.

**) Philosoph. Journal von 1797. 1. Heft.

„Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr „über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, „gänzlich mißlungen sey, indem kein Einziger „unter seinen zahlreichen Nachfolgern be„merkt, wovon eigentlich die Rede sey." — „Kant ist bis itzt, einen neuerlich gegebenen Wink *) abgerechnet, ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in Ihn nicht paßt, und was Er widerlegen wollte." **)

In der zweyten Einleitung in die Wissenschaftslehre zeigt Fichte ausführlich, daß Er darum das Kantische System für Eines und ebendasselbe mit dem Seinigen halte, weil auch jener kein anderes Princip weder voraussetze, noch aufstelle, als die reine Subjektivität. Da die entgegengesetzte Meynung der Anhänger und Ausleger der Critik sich hauptsächlich auf diejenigen Stellen derselben gründet, in welchen Kant die Empfindungen, und zwar äußere Empfindungen, ein dem Subjekte

---

*) Nämlich Becks einzigmöglicher Standpunkt u. s. w., der das von ihm sogenannte Ursprüngliche Vorstellen, als das Thema und Princip der Critik, aufstellt, und den Niemand, der Kants Erklärung im Intellig. Bl. der Jenaischen A. L. Z. N. 109. 1799. gelesen hat, mehr für eine auf Kants Anrathen herausgegebene Interpretation der Critik halten wird.

**) Philosoph. Journal von 1797. H. S. 2. und 4.

von außenher Gegebenes als materiale Bedingung der objektiven Realität, fordert: so zeigt Fichte, daß jene Stellen „mit den unzähligemal „wiederholten Aeußerungen der Critik, daß von „einer Einwirkung eines an sich außer uns befindlichen, transcendentalen Gegenstandes gar nicht „die Rede seyn könne" — durchaus nicht zu vereinigen seyn würden, wenn unter dem Grunde der Empfindungen etwas Anderes als ein bloßer Gedanke verstanden würde. Fichte beschließt jene Erörterung mit Folgendem: „So lange Kant nicht ausdrücklich „mit denselben Worten erklärt: Er leite die Empfin„dungen ab von einem Eindrucke des Dinges an „sich, oder, daß ich seiner Terminologie mich bediene: „die Empfindung sey in der Philosophie aus einem an „sich außer uns vorhandenen transcendentalen Ge„genstande zu erklären: so lange werde ich nicht glau„ben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. „Thut Er aber diese Erklärung, so werde ich die Cri„tik der r. V. eher für das Werk des sonderbarsten „Zufalls halten, als für das eines Kopfes." *)

Seit der bekannten öffentlichen Erklärung Kants (— im Intell. Bl. der A. L. Z. und sogar — im Hamburg. Correspondenten) —) über die Fichtische Philosophie, ist es zwar keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Kant sein eigenes System sich ganz Anders vorstelle, und von seinen Lesern vorgestellt

---

*) Phil. Journal. 1797. 4. Heft. S. 370.

wissen wolle, als Fichte dasselbe sich vorgestellt, und interpretirt hat. Aber daraus läßt sich aufs höchste schließen: Kant selber glaube nicht, daß sein System inkonsequent wäre, wenn dasselbe etwas außer der Subjektivität voraussetzte. Es folgt aber keineswegs, daß Fichte geirret habe, inwieferne er jenes System bey jener Voraussetzung für inkonsequent erklärt hat.

In derselben Abhandlung wird die Ehre der ersten Entdeckung, daß die critische Philosophie entweder durch einen erweislichen inneren Widerspruch sich selber aufheben, oder die reine Subjektivität als ihr einziges Princip anerkennen müsse, — F. H. Jacobi eingeräumt. „Die Entdeckung, daß Kant „von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, „ist nichts weniger als neu. Seit zehn Jahren „konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten „Beweis davon gedruckt lesen. Er steht in Jacobis „Idealismus und Realismus, ein Gespräch, „Breslau 1787, in der Beylage: über den „transcendentalen Idealismus. Jacobi hat „daselbst die entschiedensten, und in die Augen springendsten, Aeußerungen Kants über diesen Punkt mit „den eigenen Worten desselben angeführt. Ich mag, „was schon gethan ist, und was sich nicht füglich besser „thun läßt, nicht noch einmal thun, und verweise die „Leser um so lieber an das angeführte Buch selbst, da „das ganze Buch, so wie alle philosophischen Schriften „Jacobis, wohl auch itzt noch eine dem Zeitalter ersprießliche Lektüre seyn möchten.“

Der Reinholdschen Elementarphilosophie wird in der obenangeführten Vorrede (S. VI.) der Rang von einer der Stuffen zuerkannt, „welche die „Wissenschaft erst besteigen mußte, bevor sie eine Hö- „here betreten konnte.“ — Noch bestimmter wird ihres Verhältnisses zur Wissenschaftslehre in Fichtes Recension über den Aenesidemus in der Jenaischen A. L. Z. 1794. N. 49 gedacht, wo auch die ersten Winke über das Eigenthümliche der Fichtischen Philosophie gegeben sind.

Sonach folgte Fichtes Entdeckung: daß die Philosophie überhaupt in der Deduktion der Realität der Erkenntniß und des Erkennbaren aus der absoluten Subjektivität bestehen müsse, — auf Jacobis Entdeckung: daß die Kantische Philosophie, um konsequent zu seyn, in einer bloßen Reduktion jener Realität auf absolute Subjektivität bestehen müsse, — auf Reinholds Entdeckung: daß es jener Philosophie an dem ersten Grundsatze fehle, ohne welchen sie keineswegs als Wissenschaft auftreten, oder Wissenschaft aufstellen kann, — auf Aenesidems Entdeckung: daß der Satz des Bewußtseyns jener Grundsatz nicht seyn könne, — und auf Maimons Entdeckung: daß die Transcendentalphilosophie nicht nur den Skepticismus nicht widerlegen könne, sondern selbst skeptisch seyn müsse, wenn sie nur die formalen Bedingungen der Erfahrung ohne die Materialen a priori deducirt, und zum Behuf der Erstern die Letztern, in ihrem empirischen Charakter, voraussetzt.

Was aber „Kants große Entdeckung" betrifft, „deren von Kant unabhängigen Darstellung" Fichte „sein Leben zu widmen beschlossen hat:" *) so ist diese der transcendentale Idealismus, oder die metaphysische Subjektivitätslehre überhaupt, durch welche die absolute Subjektivität, als reine Wahrheit, und die reine Wahrheit als absolute Subjektivität geltend gemacht wird.

Es kam nun vor allen Dingen darauf an, jene Wahrheit aller Wahrheit durch, eine ihrer Natur angemessene, Darstellung als Grundwahrheit der Philosophie geltend zu machen; und weil und inwieferne die Philosophie nur als ein durch Worte ausgedrücktes Wissen, und als ein System von Sätzen Wissenschaft seyn kann, jene Grundwahrheit als ersten Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft geltend zu machen.

Ist die absolute Subjektivität das Urwahre und die Quelle aller Gewißheit: so muß sich dieselbe ursprünglich dadurch offenbaren, daß das: Ich bin „unter allem Gewissen das unmittelbar gewisseste ist." Indem Fichte auf dieses Ich bin zurückwies und aufmerksam machte, konnte Er sich auf das Selbstbewußtseyn jedes andern, Ihn lesenden, Ichs verlassen, daß es in demselben, und für dasselbe nicht nur

*) Philosoph. Journal 1797. 1. Heft. S. 2.

nichts unmittelbar Gewisseres, sondern überhaupt nichts anderes unmittelbar Gewisses gebe, als eben das Ich bin. Ist aber das Ich bin unmittelbar Gewiß, und zwar das Einzige unmittelbar Gewisse: so ist es durch sich selbst gewiß, und jede andere Gewißheit wird durch die Seinige vermittelt. Nichts als das Ich bin liegt der Gewißheit des Ich bin, und vermittelst derselben jeder anderen Gewißheit zum Grunde, und was immer sonst für das Ich gewiß ist, muß nur darum für dasselbe gewiß seyn können, weil dieses für sich selber und durch sich selber gewiß ist.

Ob diese unmittelbare Gewißheit des Ich bin aber auch eine wahre Gewißheit, ob nicht eben die Unmittelbarkeit dieser Gewißheit blos scheinbar, ob nicht eben auch der Vorzug an Gewißheit, den das Ich sich selber über alles Andere einräumt, eine bloße Täuschung, und zwar eine Täuschung von der gewöhnlichsten Art, eine Anmaßung sey, die mit dem moralischen Egoismus aus Einer und derselben Quelle hervorgeht? Die Auflösung dieses Zweifels, die Beantwortung dieser Frage, kann nur dem Denken anheimfallen.

Es ist bekannt und angenommen, daß das Gefühl nur vermittelst der Phantasie täusche und täuschen könne, und daß die Täuschung des Gefühls nur durchs Denken aufgehoben, die Wahrheit des Gefühls nur durchs Denken erkannt werden könne. Auch Fichte bietet daher das, was Ihm Denken ist und heißt, auf, um in demselben und durch dasselbe die

Unmittelbarkeit der Gewißheit des Ich bins außer allen Zweifel zu setzen.

Er konnte fast bey allen seinen Lesern, er konnte bey den meisten Gegnern, so wie bey allen Freunden der Kantischen Philosophie, voraussetzen, daß sie mit Ihm unter Denken, als Denken, diejenige subjektive Thätigkeit verstehen würden, welcher man die Begriffe, das Urtheilen, Schließen, und die sogenannte Reflexion und Abstraktion in unzertrennlicher Vereinigung zuschreibt, welche unmittelbar bey den Begriffen, Urtheilen und dem Schließen geschäftig ist. Er konnte daher auch seine Leser im Ersten Capitel seines Versuches einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre mit Zuversicht folgendermaßen anreden: *)

„Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes „Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, „was Ihr denkt, ist gerade dieses, weil Ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes „seyn, ihr würdet etwas Anderes denken, wenn Ihr „in eurem Denken anders gehandelt hättet, wenn ihr „anders gedacht hättet. — Nun sollt Ihr hier insbe„sondere denken: Ich. Da dieses ein bestimmter Ge„danke ist, so kömmt er nothwendig durch ein bestimm„tes Verfahren im Denken zu Stande, und meine Auf„gabe an Dich, verständiger Leser! ist die: dir

---

*) Philosoph. Journal 1797. 9tes Heft.

„eigentlich und innigst bewußt zu werden, wie du „verfährst, wenn du denkst: Ich. — Indem „du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, warest du, „da du ja als verständiger Leser der Thä„tigkeit in deinem Denken dir be„wußt bist, in diesem Denken, dir selbst das „Denkende, aber das Gedachte war nicht du „selbst, sondern Etwas von Dir zu unterscheidendes. „Indem du aber Dich denkst, bist du dir nicht nur das „Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte. „Denkendes und Gedachtes sollen Eins seyn. „Dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, „das Denkende, zurückgehen. Also der Begrif, „oder das Denken des Ichs besteht in dem „auf sich Handeln des Ichs selbst, und umge„kehrt, ein solches Handeln auf sich selbst „giebt ein Denken des Ichs, und schlechthin „kein anderes Denken. Beydes, der Begrif ei„nes in sich zurückkehrenden Denkens und „der Begrif des Ichs erschöpfen sich gegen„seitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende „und nichts weiter. Durch den beschriebenen Akt „kömmt nichts Anders heraus als das Ich; und das Ich „kömmt durch keinen andern möglichen Akt heraus, als „durch den Beschriebenen.

Unter allem, was Fichte zur Einleitung in den reinen Transcendentalismus geschrieben hat, dürfte die eben abgeschriebene Stelle die meiste Wirkung thun. Der Leser, welcher dieselbe mit Zustimmung gelesen hat, muß eben darum, ohne zu wissen wie,

das reine Ich dem Empirischen untergeschoben haben; er hat die Hauptschwierigkeit, den Eingang in dieses Lehrgebäude zu finden, bereits überstanden; er befindet sich im Vorhofe desselben.

Indessen wird es gleichwohl nicht ganz an Lesern fehlen, in welchen gerade durch jene Stelle der erste Zweifel an die unmittelbare Gewißheit des Ichs geweckt wird. Einer derselben erwiedere hier jene Anrede durch folgende Gegenrede:

Du erweisest meinem Verstande zu viel Ehre, indem du bey deinem Postulate: mich selbst zu denken, jeden näheren Aufschluß für überflüssig hältst: wie ichs anfange, wie ich dabey zu Werke zu gehen habe, um mich zu denken. Ich kann ja! auch Phantasieren, und mein Phantasieren für ein Denken ansehen. Ich kann phantasierend auf mein Phantasieren zurückgehen, und dabey wähnen, denkend auf mein Denken zurückgegangen zu seyn. Ich fürchte sogar, daß dir selber dieses Mißgeschick begegnet sey.

So viel sich aus deiner ganzen Anrede abnehmen läßt, verstehst du unter demjenigen Handeln des Ichs, welches dir Denken heißt, das Abstrahiren in Verbindung mit dem Reflektiren, welches dir nicht mehr und nicht weniger als Wegsehen in Verbindung mit Zurücksehen bedeutet.

Sollte aber das Abstrahiren und Reflektiren überhaupt auch schon das Denken als Denken seyn? Sollte es nicht auch ein Abstrahiren und

Reflektiren geben, das kein Denken, das ein eigentliches Nichtdenken, und ein wahres Phantasieren ist? Und sollte die Ansicht des Denkens als Denkens unter dem Charakter eines Weg- und Zurücksehens nicht eine grobe Versinnlichung des Geistigsten unter allem Geistigen seyn?

Gesetzt aber auch, das Denken sey nichts als jenes Weg- und Zurücksehen, so bin Ich dann freylich als denkend das Weg- und Zurücksehende; und indem ich mich, als denkend, denke, bin ich das Weg- und Zurücksehende, das auf sein Weg- und Zurücksehen zurücksieht, indem es von allem anderen Denkbaren wegsieht. Aber Ich bin darum nichts weniger als ein bloßes Weg- und Zurücksehen — Ich bin nicht das Weg- und Zurücksehen selber.

Ich soll nach deiner Anweisung vor allen Dingen von den bloßen Objekten wegsehen, um auf mich selbst zurückzusehen. Ich kann aber nicht von den Objekten wegsehen, ohne nicht auf sie hingesehen zu haben; wie kann ich auf sie hin- und von ihnen wegsehen, wenn sie nicht vorhanden sind? Wie? wenn nun das Weg- und Zurücksehen, oder das sogenannte Denken überhaupt, in mir durch die Objekte bedingt wäre — und ich also überhaupt nicht denken, und folglich auch mich selbst nicht denken könnte, ohne daß auch die Objekte mitwirkten, an dieser Handlung Antheil hätten? Ich weiß wohl, daß du in der Wissenschaftslehre beweisest, die bloßen Ob-

jekte wären nichts außer mir, wären nur mein bloßes Hinsehen auf das Hinsehen. Aber willst du, kannst du, mir zumuthen, daß ich dir dieses vor jenem Beweise schon zugebe? Muß ich aber nicht schon im Eingang zu deiner Philosophie die Objekte für mein bloßes Hinsehen auf das Hinsehen halten, wie kannst du mir zumuthen, daß ich mein (durch ihr vielleicht wenigstens von mir unabhängiges Vorhandenseyn bedingtes) Zurücksehen auf mein Weg- und Zurücksehen — für etwas halten soll, das durchaus nur meine Handlung allein ist, und wobey Ich schlechterdings nur allein von mir selbst abhienge?

So wie Ich aber der Objekte bedarf, um Etwas zu haben, wovon ich wegsehe, um auf mich zurückzusehen, eben so bedarf Ich in mir selbst eines Etwas, worauf ich zurücksehe — und das eben so wenig ein bloßes Weg- und Zurücksehen ist, als die Objekte bloßes Hinsehen sind.

Auf jenes Etwas in mir kann ich nur zurücksehen, und kann, inwieferne ich mir als Ich bewußt werden soll, durchaus nicht davon wegsehen. Inwieferne nun Denken ein Weg- und Zurücksehen ist, insoferne kann jenes Etwas, auf das ich zwar zurücksehen, von dem ich aber nicht wegsehen kann, auch nicht gedacht werden. Es wird nur gefühlt, kann nur gefühlt werden, und kann nur vermittelst dieses Gefühls — als das Gefühlte in mir gedacht werden. Dies-

ses Gefühl nun ist es, was ich neben dem Denken, und als Gefühl, folglich als Nichtdenken denke und denken muß, wenn und inwieferne ich mich als denkendes Ich denke, und denken soll.

Als ein bloß denkendes Ich, — und als ein denkendes, ohne daß mein Denken durch Objekte außer mir bedingt wäre, kann ich mich wohl Imaginiren, aber sicher nicht Denken. In mir ist das innere Gefühl durch äußere Empfindung, und diese durch jenes bedingt; dasjenige Denken aber, wodurch ich mich selbst als Ich — denke, ist durch beydes bedingt. Wie ich mir selber nur als ein empfindendes, fühlendes, und denkendes — ein Ich — bin und heiße, so heißest du unter jenem dreyfachen Charakter — auch ein Ich — ein anderes Ich. Will ich endlich das Ich überhaupt denken: so muß ich allerdings von meiner und deiner und jedes anderen individueller Individualität — aber ich kann nicht von der Individualität des empfindenden und fühlenden Wesens überhaupt abstrahiren. Um das Ich überhaupt zu denken, muß Ich ein denkendes Wesen, das zugleich empfindend und fühlend, und insoferne nothwendig ein Individuum ist, denken. Ich vernichte das Ich überhaupt; es hört auf, ein mögliches Ich zu seyn, und wird etwas sich selbst widersprechendes — wenn und inwieferne ich, indem ich es denke, dasselbe nicht als ein empfindendes

und fühlendes und denkendes — sondern als ein bloßes denkendes denke — wie ich das Dreyeck, als Dreyeck, vernichte, wenn ich von den drey Seiten wegsehe, und doch auf dasselbe als Dreyeck zurücksehe.

„Der Begrif eines in sich zurückkehrenden Denkens und der Begrif des Ichs erschöpfen sich also" keineswegs „einander gegenseitig" — sie sind wesentlich von einander verschieden. Dasjenige Ich, das du in deiner Anrede und in deiner ganzen Philosophie zu denken glaubst, ist durchaus kein Ich, ist ein wahres eigentliches Nicht-Ich. Das reine, und als solches, nicht fühlende, nicht empfindende, desto mehr aber im unbedingten Weg-Zurück- und Hinsehen beschäftigte Ich ist ein reines Unding, und ich kann in dem Wegsehen von dem Wegsehen, wozu du dich entschließen mußt, um auf das Zurücksehen zurückzusehen, und in dem ganzen Wegsehen vom Wegsehen, welches zugleich ein Zurücksehen aufs Zurücksehen ist, nichts als ein Stück von dem Schatten des wahren Ichs überhaupt denken.

Aber auch sogar jener Schatten hört auf ein wahrer Schatten zu seyn, durch die Art und Weise, wie du ihn aufstellst. Auch jenes Wegsehen vom Wegsehen und Zurücksehen aufs Zurücksehen hört auf irgend etwas Denkbares zu seyn, wird eigentlichstes Unding, weil und inwieferne du dasselbe durch sich selber entstehen und bestehen lässest;

weil und inwieferne du dasselbe für ein unbedingtes Thun, für ein absolut in sich zurückgehendes, für ein sich selbst bestimmendes Handeln ausgiebst, und um dein Vorgeben wahr zu machen — jenes Thun durch deine absolute Willkühr zu einem absoluten Thun machest. „Der Philosoph," so hast du bey einer andern Gelegenheit von jenem in sich zurückgehenden Thun gelehrt, „der Philosoph kann den angegebenen Akt nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß Er ihn vollziehn. Er bringt ihn willkührlich und mit Freyheit hervor." Was in dir und mir nur durch Willkühr allein zu Stande kommen kann, das konnte nur durch Phantasie entworfen seyn, ist etwas durchaus nicht denkbares — und das ist dein reines Ich!

Phantasierend und willkührlich hast du dich von der Sphäre der wahren Möglichkeit und Wirklichkeit losgerissen, und hast aus derselben in das reine Gebieth der Phantasie und Willkühr nichts mit dir hinaufgenommen, als den methodischen Schein des Denkens in deinem Weg- und Zurücksehen. Indem du das wahre, empfindende, fühlende und denkende Ich — in jener Sphäre, welche dir die Region des bloßen Scheines geworden ist, zurückgelassen hast, ist dir nichts übrig geblieben, als die bloße Willkühr, die als reines Wollen — die bloße Phantasie, die als reines Anschauen — der

methodische Schein des Denkens, der als reines Denken — nichts als sich selbst will — anschaut — und denkt, und in allem diesem Selbstthun und Sich selbst thun — dir das reine Ich heißt.

Daß es kein Denken, sondern nur Schein des Denkens, in der That aber bloße Willkühr und Phantasie ist und seyn kann, wodurch du über das, was dir das Empirische heißt, hinaus zu deinem reinen Ich gelangst, erhellt schon daraus, weil das unbedingte Wegsehen von den Objekten als Objekten nicht nur kein Denken, sondern überhaupt nichts denkbares seyn kann. Ein Wegsehen von den Objekten als Objekten, das durch nichts als durch das wegsehende und zurücksehende Weg- und Zurücksehen selber — das nicht durch die Objekte als solche bedingt wäre — wer kann das, als ein Wegsehen von den Objekten als Objekten denken? Du mußtest bey diesem absoluten Wegsehen, und zum Behuf desselben, das Denken schlechthin aufgeben, und hast es auch aufgegeben, indem jenes Wegsehen — als schlechthin in sich zurückgehendes Thun, von dir, als Philosoph, nur durch Willkühr und mit Freyheit — durch welche und mit welcher das Denken im Menschen nur aufhören, aber weder bedingt noch begründet seyn kann, vollzogen werden muß.

Durch deine Willkühr und vermittelst des Organs der Phantasie hast du die Objekte

schlechthin dir aus dem Wege geschafft, die dir als Hindernisse, welche du nicht zu übersteigen vermochtest, im Wege lagen, — deiner Willkühr und Phantasie freien Spielraum zu verschaffen, und ein durch nichts, als diese Willkühr und diese Phantasie, bedingtes Denken, das in Wahrheit bloßer Schein des Denkens — dir aber das reine, philosophirende Denken ist, in Gang zu bringen.

Es war dir allerdings aufbehalten, bis zur eigentlichsten Urquelle alles Scheins vorzudringen, zur bloßen Willkühr und zur bloßen Phantasie in unzertrennlicher Vereinigung, welche noch kein Spekulirender vor dir so rein zu isoliren, und mit dem methodischen Scheine des Denkens zu amalgamiren verstanden hat, als du in deinem wissenden Handeln und handelnden Wissen. Aller, in irgend einem menschlichen Glauben, Meynen und Wissen wirklicher und möglicher methodischer Schein muß sich auf dein Princip zurückführen lassen — Mit weniger Subtilität in der Spekulation, und mit mehr Feinheit der Sitte vorgetragen hätte deine Philosophie der entschiedensten Majorität deiner gelehrten Zeitgenossen einleuchten müssen. Was du bisher von logischen, metaphysischen, psychologischen und physischen Scheine aus dem Radikalscheine deducirt hast, ist mit aller Wahrheit des Scheins von dir aufgestellt und dargestellt, und du kannst alle deine Gegner, die über das Denken nicht anders denken als du selbst, mit Recht der Inkonsequenz beschuldigen.

Allein, so wie dir die Urquelle des Scheins die Urquelle der Wahrheit ist — so muß dir die wahre Urquelle der Wahrheit — Urquelle des Scheins seyn, und was sich auch dir, wie uns, unwiderstehlich als das Wahre aufdringt, davon hast du ausfindig gemacht, daß es bloße Erscheinung auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, ein nothwendiges Vorurtheil, und nur als solches für das philosophische Bewußtseyn — wahr sey.

§. V.

Schelling.

Wenn Willkühr, Phantasie, und methodischer Schein des Denkens in einem spekulirenden Individuum in die unter dem Namen der reinen Ichheit, oder des Intelligirens, vereinigte Thätigkeit gesetzt, die einzige Richtschnur und Triebfeder des wissenden Handelns und handelnden Wissens ausmachen — so wird das Produkt davon als geschriebene Transcendentalphilosophie um so lauterer, konsequenter, und wahrer ausfallen müssen, je entschiedener die Willkühr, je energischer die Phantasie, des spekulirenden und schreibenden Individuums ist, und je leichter sich das Produktionsvermögen desselben, in den Fesseln des methodischen Scheines des Denkens bewegt.

In dieser Rücksicht dürfte Schelling, der zweyte Urheber der reinen Transcendentalphilosophie, der erste Urheber der reinen spekulativen Physik, und der Vollender der gesammten Philosoph. in der Eigenschaft der freyen That des Menschen, manches vor dem Erfinder der Wissenschaftslehre voraus haben.

Fichte war durch strenges methodisches Weg- und Zurücksehen, und durch Enthüllung der Inkonsequenzen seiner Vorgänger — an dem festgehaltenen Leitfaden des methodischen Scheines des Denkens bis zu der, unter diesem Scheine unvermeidlichen, Voraussetzung der absoluten Subjektivität, oder des reinen in sich zurückgehenden Thuns gelangt. Er sah hierauf die Nothwendigkeit ein, daß der Philosoph diesen Akt durch Willkühr und mit Freyheit vollziehen müsse. Er vollzog denselben, und konstituirte dadurch die Selbstständige und Selbstthätige reine Vernunft, als Princip der Philosophie. Mit derselben Strenge der Methode, die Ihn auf dieses Princip geleitet hat, leitete Er nun auch aus demselben das System der sogenannten nothwendigen Handlungen des Geistes, welche den Inhalt der Wissenschaftslehre selbst ausmachen, ab, und stellte in diesem Werke unstreitig das größte Meisterstück der bisherigen logischen Kunst und schulgerechten Pünktlichkeit, aber keineswegs ein so großes Meisterstück von Darstellung ohne Peinlichkeit auf, wie

neulich Schelling in seinem Systeme der Transcendentalphilosophie geliefert hat.

Schellingen war, schon bey seinen ersten Versuchen im transcendentalen Spekuliren, die Arbeit des methodischen Zurückgehens bis zum Urprincip durch die Fichtische Recension des Aenesidemus in der Jenaischen A. L. Z., und durch die Abhandlung über den Begrif der Wissenschaftslehre, wo nicht erspart, doch abgekürzt und erleichtert. Er hatte den Vortheil, gleich seinen ersten Versuch (Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie als Wissenschaft. Tübingen 1795; in der Vorrede aber datirt 9. Sept. 1794) mit jenem Urprincip selber beginnen, und in dem zweyten Versuche (Vom Ich als Princip der Philosophie, oder, über das Unbedingte im menschlichen Wissen 1795.) von demselben unmittelbar ausgehen zu können. Da Er den ersten, und als solchen, mißlichen Versuch der schulgerechten Darstellung des neuen Systemes — Fichten überließ, wurde es Ihm eben auch dadurch leichter, mit freyerem Blick das Ganze, als Ganzes, von mehreren Seiten ins Auge zu fassen, und sich des Geistes desselben mehr im Ganzen zu bemächtigen.

Daher die auffallende Verschiedenheit, zwischen Schelling und Fichte, so oft sie sich über einen Begrif herauslassen, der noch nicht methodisch deducirt, d. h. in schulgerechter, sichtbar dargestellter, Form der Spekulation aus dem Urprin-

cip hergeleitet ist. Fichte, welcher seine Konsequenz mehr seinen Deduktionen verdankt, wird in solchen Fällen nicht selten Inkonsequent, oder scheint es zu werden, indem Er manches, was nur auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns und für denselben gelten kann, und was von Schelling ohne Gnade unter die Vorurtheile verwiesen wird, unter dem Charakter und im Namen seiner Philosophie, als Philosophem aufstellt, wie dieses insbesondere in seiner Schrift: die Bestimmung des Menschen, augenscheinlich ist. Schellings Konsequenz geht mehr über die schulgerechten Deduktionen hinaus, duldet den Empirismus nicht einmal als Herablassung, und Introduktionsmittel des reinen Philosophirens, und Er versteht sich darauf, die transcendentale Ansicht sogar durch genialische Darstellung beliebt und geltend zu machen. Spuren von diesem Talente sind schon in seinen Briefen über Dogmaticismus und Criticismus, in dem noch von Niethammer allein herausgegebenen phil. Journale enthalten. Aber in seiner Uebersicht der philosophischen Literatur, im ersten von Fichte und Niethammer herausgegebenen Jahrgange, und in den Büchern: Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797 — und Ueber die Weltseele 1798 erscheint jenes Talent schon in einer bewundernswürdigen Reife. Wie sehr Er aber auch die schulgerechte Methode mit genialischer Liberalität zu verbinden wisse, hat Er durch seinen ersten

Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799, und, noch mehr, durch sein System des transcendentalen Idealismus auf eine sehr glänzende Weise an den Tag gelegt.

Es war ein Zeitpunkt, da Schelling in das Hinsehen auf das unbedingte Weg- und Zurücksehen sich so sehr vertieft hatte, wo es Ihm mit dem reinen Selbstwollen, Selbstanschauen und Selbstdenken so hoher Ernst war, und wo ihm der Charakter der Philosophie, als freyer That, so ausschließend am Herzen lag, daß Er mit nichts geringerem umgieng, als den Geist der Philosophie schlechthin von allen Buchstaben, die Wissenschaft von dem Bedürfnisse eines ersten Grundsatzes, und die Philosophie von aller Spekulation zu befreyen. Man höre Ihn selber, in der merkwürdigen Erklärung, welche Er im Oktober 1796. N. 165. des Intell. Bl. der Jenaischen A. L. Z. dem Recensenten seines Buchs über das Ich u. s. w. entgegenstellt!

„Sein Zweck sey, die Philosophie von der Erlahmung zu befreyen, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten „Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen „mußte, — zu beweisen, daß wahre Philosophie nur „mit freyen Handlungen beginnen könne, „und daß abstrakte Grundsätze an der Spitze „dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophirens „seyen. Die Frage: von welchem Grundsatze „die Philosophie anfangen müsse? schien Ihm eines

„freyen Mannes, der sich selbst fühlt, un-
„würdig. — Indem Er die Philosophie für rei-
„nes Produkt des freyen Menschen,
„gleichsam für Einen Akt der Freyheit hielt, glaubte
„Er höhere Begriffe von Ihr zu haben, als man-
„cher weinerliche Philosoph, der u. s. w. —
„Er glaubte, daß der Mensch zum Handeln, und
„nicht zum Spekuliren, gebohren sey, daß also
„auch sein erster Schritt in der Philosophie den
„Auftritt eines freyen Wesens verkündigen müsse.
„Er hielt eben deßwegen sehr wenig auf ge-
„schriebene Philosophie, noch weniger auf einen
„spekulativen Satz an der Spitze dieser
„Wissenschaft, am allerwenigsten auf die allge-
„meingültige Philosophie, deren sich billig nur
„ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie,
„wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden
„in Freundschaft lebt." — Endlich nennt er es „ein
„unglücklich gewähltes Geschäft, das
„außer sich darstellen zu wollen, was inner-
„stes Eigenthum des Menschen ist, und was, aus sei-
„nem geistigen Zusammenhang gerissen, nur ein todtes
„Wortgerippe übrig läßt. Der einzige Trost dabey sey,
„doch Etwas gefunden zu haben, was die Profanen
„früher oder später für ihr Procul, o! procul este
„erkennen werden, die Wissenschaft allmählig
„so weit zu vervollkommnen, daß sie auf-
„höre, mittheilbar zu seyn."

In der Zwischenzeit hat sich Schelling mit
der Spekulation, und mit der Mittheilbar-

keit der Philosophie, und mit dem ersten Grundsatze derselben so sehr wieder ausgesöhnt, daß Er selber eine spekulative Physik erfunden, dieselbe, und schon vor derselben ein paar Bände geschriebener Philosophie, dem Publikum mitgetheilt, endlich in seinem System des transc. Idealismus „das, was durch den ursprünglichen Akt der in„tellektuellen Anschauung entsteht, in einem Grund„satze ausgedrückt hat, den man den ersten Grund„satz der Philosophie nennt.“

Schellings größtes und eigenthümlichstes Verdienst ist die von ihm erfundene spekulative Physik, oder reine Naturphilosophie. Fichte äußert sich gelegentlich über die Naturwissenschaft, in dem Aufsatze Ueber den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltregierung, im phil. Journ. 1798. 1 Heft, auf folgende Weise: „Ent„weder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Stand„punkte des gemeinen Bewußtseyns, den „man auch den der Naturwissenschaft nennen „kann, oder vom transcendentalen Stand„punkte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft „genöthiget, bey dem Seyn der Welt, als „einem Absoluten stehen zu bleiben; die „Welt ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist „so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem „Standpunkte wird von einem absoluten Seyn „ausgegangen, und dieses absolute Seyn ist eben „die Welt, beyde Begriffe sind identisch. Die „Welt wird ein sich selbst begründendes, in-

„sich selbst vollendetes und eben darum organisirtes „und organisirendes Ganzes, das den Grund aller „in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst „und in seinen immanenten Gesetzen enthält." Hieraus erhellt, daß Fichte zwar wie Schelling die Natur, in der Naturwissenschaft, als absolutes Objekt erkennt, aber, daß Er diese Erkenntniß nur auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, und für denselben gelten läßt. Von dieser Schmach einer bloß gemeinen und unphilosophischen Ansicht hat Schelling die Naturwissenschaft befreyt, und dieselbe auf einmal zum Range einer philosophischen Grundwissenschaft erhoben, welche die Transcendentalphilosophie durchaus nicht über, sondern nur neben sich selbst anerkennt.

Schellingen war nämlich die Entdeckung aufbehalten, daß er mit derselben unbedingten Willkühr, mit welcher Fichte, und Er mit Fichte, im Eingange zu der Transcendentalphilosophie von den Objekten, als solchen, weggesehen hat, um auf die bloße Subjektivität zurück zu sehen — auch von dem Zurück- und Wegsehen selber wieder wegsehen könne, um auf das bloße Hinsehen hinzusehen. Dadurch wurde Ihm auf einmal das absolute Nichtich, das unbedingte, aber sich selbst bedingende, Objekt, die Natur, als sich selbst Producirendes Produkt — offenbar. Die Natur setzte sich vor seinen Augen in ihr ewiges Werden durch sich selber; und da er als Transcendental-

philosoph weiß, daß die Natur nichts als die blinde bewußtlose Thätigkeit der in der Weltanschauung begriffenen Intelligenz sey, so weiß er auch, daß jenes Werden der Natur, dem Er in der spekulativen Physik zuschaut, eigentlich „ein Erschaffen der Natur durch das Philosophieren über dieselbe sey.“

In seinem Sendschreiben an Fichte behauptete Jacobi: „Die zwey Hauptwege“ (des Dogmatismus) „Materialismus und Idealismus, der Versuch, alles aus einer sich selbst bestimmenden Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, haben dasselbe Ziel. Ihre Richtung gegen einander ist keineswegs divergirend, sondern allmählig annähernd bis zur endlichen Berührung. Der spekulative, seine Metaphysik ausarbeitende, Materialismus muß zuletzt sich von selbst in Idealismus verklären.“ — Diese Verklärung ist durch den Urheber der reinen spekulativen Physik nun in der That bewerkstelliget. Der Idealismus, der in der blinden bewußtlosen Thätigkeit der Intelligenz sich selbst verdunkelt, ist reiner Materialismus, oder eigentlicher Hylozoismus. Idealismus und Materialismus haben sich nicht nur berührt, sondern auch compenetrirt. Der Geist ist von nun an nichts weiter mehr als die sich selbst aufklärende Ma-

terie, und die Materie ist nichts als der sich selbst verdunkelnde Geist.

Und so wäre denn der alte Streit zwischen Geist und Materie durch die vollkommenste Coalition oder Identification von beyden, in der vollendeten Philodoxie geschlichtet. Mit derselben Identifikation hat die Philodoxie — als bloße spekulative Physik einst in der jonischen und eleatischen Schule begonnen. Die alten Kosmogonisten, welche auch die Natur durch sich selbst werden ließen, identificirten den Geist mit der Materie, ohne es selbst zu wissen, völlig unwillkührlich und durch eine blinde, unbewußte, Thätigkeit der Phantasie. Unwissend verlohren sie sich selbst in der Weltanschauung, ohne sich als reine Intelligenz wieder zu finden. Die heutigen Kosmogonisten identificiren mit Wissen und Willen — Geist und Materie, nachdem sie das Geheimniß gefunden haben, Willkühr und Phantasie zu isoliren, und diese durch jene in Thätigkeit zu setzen. Wissend und Wollend verlieren sie sich zuerst in sich selber, glauben durch ihr Wollen und Wissen sich durch sich selbst geworden zu seyn, und nennen dieses wollende und wissende durch sich selbst werden — Geist. Hierauf verlieren sie sich abermal wissend und wollend außer sich selber, verlieren in diesem Verlohrenseyn außer sich selber für sich selber Wissen und Wollen — folglich die Ichheit

überhaupt, und nennen dieses wissen- und willenlose Nichtich — die bloße Natur — das Leben ohne Geist, lebendige Materie. Das Werden durch sich selbst, die absolut in sich zurückgehende Thätigkeit — mag nun sich selbst zusehen, oder nicht, reines Ich oder reine Natur seyn: so ist sie an sich selbst Eine und ebendieselbe Unendlichkeit des Endlichen und Endlichkeit des Unendlichen, welche alles in sich begreift, und nichts aus sich ausschließt — als das unendliche Unendliche, welches bisher Gott geheißen hat, und ohne welches der rationale Realismus, oder die wahre Philosophie eben so wenig seyn kann, als der reine, d. h. der konsequente transcendentale Idealismus, oder die vollendete Philodoxie — mit demselben.

N. II.

Ueber Bardilis erste — Kants transcendentale — und die bisherige allgemeine — Logik.

Ein Sendschreiben Bardilis an den Herausgeber.

Bald nach Empfang Ihres letzten Schreibens, mein Lieber, gewann ich einige freie Stunden, in denen ich über die Schwierigkeiten nachdenken konnte, welche noch immer manche meiner Leser, theils in einzelnen Stellen des Grundrisses, theils in seinen Resultaten finden. Lassen Sie mich daher meine Gedanken hierüber abermal in Ihren Schooß ausschütten; ohne dabei mich blos auf diejenigen Bedenklichkeiten einzuschränken, welche mir durch Sie von Anderen*) bekannt geworden

---

*) Ich hatte B. jene Bedenklichkeiten als Beyspiele von Mißverständnissen mitgetheilt, von denen ich glaubte

sind. Es wären zwar wohl noch wichtigere Gegenstände unter uns auszumachen, nachdem wir über das Denken selbst im Reinen sind, und der Satz des Widerspruchs, dem es bis itzt immer noch an gänzlicher Bestimmtheit fehlte, hätte, als der Hauptschlüssel zur Beurtheilung des Wahren und Reellen an unserer Erkenntniß in concreto, die nächsten Ansprüche auf unsere genauere Untersuchung. Allein ich will, wie bisher immer und in allem meinem philosophischen Beginnen, lieber vorher das Leichtere zurücklegen, eh' ich zum Schwereren fortschreite. Treffe ich aber in dieser Absicht zwischen demjenigen, womit ich es gerne noch zum lichten, reinen Denken unter uns beyden brächte, und zwischen den Lücken, die ich, in dem von mir bereits Gedachten, für andre noch auszufüllen haben soll, eine unpartheyische Theilung: so sind alle, mir bis itzt bekannt gewordenen, Einwendungen gegen den Grundriß, nach meiner besten Ueberlegung, wirklich der leichtere Theil.

Um von dem Leichtesten, ja für den Kenner eben so Belachenswerthen, als für den Unkundigen vielleicht Täuschenden, — anzufangen, so soll, wie ich höre,

---

und noch glaube, daß sie zum Theil auch durch die bisherige Darstellung des Grundrisses der ersten Logik veranlasset sind, und durch eine neue und faßlichere, wozu ich B. aufforderte, für viele Leser wenigstens, wegfallen würden.

Der Herausgeber.

meine Logik sich nicht einmal über die Empirie erhoben haben. — Ist sie denn etwa, mit Des Cartes, von dem: Ich denke: ausgegangen? — Alsdann würde sie sich allerdings wenigstens einen Mangel in ihrer Analysis, eine noch obwaltende Concrescenz des Empirischen mit dem Reinen in ihren Principien zu Schulden kommen lassen. Allein, so viel ich mich besinne, that sie dieses nicht; sondern mit einer, wie Sie sich ebenfalls erinnern werden, ziemlich lebhaften Beiseitigung des Ichs, gieng sie vom Denken, als einem Denken an sich, vom Denken, als Infinitivo, aus, das, wo es sich zu äußern für gut befindet, Imperativ für alles, an dem es sich äußert, Imperativ sogar für's Ich, Imperativ für jedes mögliche Empirische wird; mithin doch wohl selbst nichts Empirisches mehr seyn kann: so wenig als es an sich schon ein Subjekt oder Objekt genannt werden mag, weil es ja erst der Grund der Möglichkeit alles Subjektiven sowohl als Objektiven an der menschlichen Erkenntniß ist. Seitdem die Versuche begonnen haben, es mit dieser menschlichen Erkenntniß zu einer Logik, mithin zum Ecksteine der Erkenntniß, zu einem Gedachtwerden des Denkens selbst, zu bringen, seitdem hat man auch allerwärts erkannt, daß es beim Denken auf kein Ich, Du, Er, Es, Wir, Ihr, Sie, folglich auf nichts Beobachtbares durch die Sinne, auf nichts Empirisches, mehr ankomme. Sollte nun freilich, nach dem Gutdünken der neuesten Teutschen Philosophie, wie mich ein Anhänger derselben mündlich versicherte, das Nichtempiri-

sche darinn bestehen, ut determinatum ex indeterminato explicetur: so gestehe ich mit Beschämung, daß ich in meinem Grundrisse ein ungeschickter grober Empiriker war; denn ich bin darinn mit dem Grundirrthum aller, welche ich bisher fälschlich für ächte Philosophen hielt, behaftet gewesen, determinatum ex determinante explicandum esse, cui determinanti indeterminatum tantummodo tanquam materiem, quam tractet et in qua versetur, subjici oporteat. Es kam mir nämlich bei den Betrachtungen, welche ich über den Gang des menschlichen Geistes in seiner abgezogensten Nachforschung von jeher anzustellen pflegte, nicht selten als eine bedenkliche Erscheinung vor, daß Physiker, wie z. B. Epikur, die das determinatum aus einem indeterminato erklären wollten, mit ihrer Theorie sich jedesmal und unfehlbar unter den Schutz des bloßen Zufalls oder eines willkührlichen Ungefährs zurückziehen, folglich sich einem verzweifelten Nichts — mehr — denken Preiß geben mußten; so bald sie sich über die Gränzen einer wirklichen, und gegründeten Erfahrung (als das determinatum) hinauswagen, und ihr sensualistisches System an einem Unbedingten, Höchsten und Letzten befestigen wollten. Diese Menschen mit ihrem Ungefähr, und ihrer Willkühr, welche aus ihrem Ich, oder wo sonst heraus, — das gilt mir gleich viel, — zu den Dingen zuletzt nur sagen dürfen: nehmet Platz! (setz't euch; denn ich setze mich selbst,) — hielt ich nun in meinem Irrwahne für eigentliche Empiriker und wahre Sensualisten,

weil ich bemerkt zu haben meynte, daß gerade diejenigen, deren Eines und Alles die Sinnenwelt ist, ihr Werk am Ende mit einem solchen eigenmächtigen car tel est notre plaisir: zu krönen gewohnt waren, so bald von dem verborgenen, und nicht mehr in die Sinne fallenden, Hauptnerven die Rede wurde, welcher das ganze System der Dinge in ihrer Theorie beleben und zusammenhalten sollte. Jtzt weiß ich freilich alles dieses weit besser, und werde daher, vermöge des revolutionierten Teutschen Sprachgebrauchs, mich selbst von nun an nie mehr anders nennen, als einen Empiriker, 1) weil und in so ferne es mir noch nie gelingen wollte, aus dem Nichts, ja aus dem, was, nach meinem verkehrten Sinne, weniger als Nichts, was ein platter Widerspruch in meinen Augen ist, — aus dem Zufalle und der Willkühr, — ein Etwas herauszubringen, 2) weil und in so ferne ich in meinem Grundrisse die Form und das Apriorische durchweg rein heraushob, und als die ewige vorsinnliche Regel alles dessen geltend machte, was a posteriori sich als etwas Geregeltes ankündiget, 3) weil und in so ferne es mir noch bis auf diese Stunde schlechterdings unmöglich scheint, daß der Mensch, in dessen Vorstellungen jedes Vorgestellte schon durch das Vorgestelltwerden aufhört ein indeterminatum zu seyn, der Mensch, in dessen Urtheilskraft alles, auch sogar das Unbestimmteste, noch unter der Form eines Urtheils bestimmt wird, dennoch das determinatum durch ein indeterminatum könne

grundwesentlich bestimmt werden lassen, ohne eine lautere, bald so bald anders zu drehende, Erdichtung, mithin ohne auf den wirklichen Grund und das eigentliche Wesen des determinati gekommen zu seyn. Allein, wie gesagt, dergleichen Dinge hängen blos vom Sprachgebrauche ab, und daß ich mich in diesen, hauptsächlich aber in seine neueren Verbesserungen, noch nicht recht zu schicken wisse, erhellt ja auch daraus, weil, wie Sie erinnern, schon über die Verletzung desselben in meiner Erklärung vom Denken selbst häufige Klagen geführt werden. Hier komme ich, aufrichtig zu gestehen, in ein sonderbares Gedränge. Nach zwey entgegengesetzten Richtungen werde ich angefallen; es dürfte mir daher auch nichts übrig bleiben, als mich an die Diagonale zu halten, und stracks nach derselben, in einer gemessenen Entfernung von beyden Linien meiner Gegner, meinen Rückzug zu suchen. Der Herausgeber der Kantischen Logik, Herr Jäsche, versichert (Seit. XXII. seiner Vorrede): mein „vermeintlich neu entdecktes Prius der Logik sey ja offenbar nichts mehr und nichts weniger als das alte, längst anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene, und an die Spitze dieser Wissenschaft gestellte Princip der Identität: was ich denke, denke ich; und eben dieses und nichts anderes, setzt er hinzu, kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken." — Auf der anderen Seite macht man bei Ihnen die Klage gegen mich anhängig, ich habe in meiner Erklärung des Denkens den Sprachgebrauch verletzt. — Wo hinaus,

Freund? Denn, rufe ich den Herrn Jäsche auf, mir doch die Logik zu nennen, in welcher mein Princip der Identität an die Spitze dieser Wissenschaft gestellt, und durch diese, und durch alles Wissenschaftliche an der menschlichen Erkenntniß, ich will nicht sagen grundbestimmend, wie in der meinigen, sondern nur auch cursorisch hindurch geführt worden wäre: so entgegnet man gerade über: ja! dieß ist es eben, was wir an dir aussetzen: du blieb'st nicht bey unserem uralten Princip der Identität, das einem bisher allerwärts die Wahl ließ, ob man es aus dem Satze des Widerspruchs, oder den Satz des Widerspruchs aus ihm ableiten wollte; du hast unseren Sprachgebrauch verletzt, und das lassen wir nicht gelten. — Bitte ich hierauf Herrn Jäsche, mir zu sagen: ob es etwas abgeschmackteres gäbe, als wenn einer, der das Denken erklären will, sich vermessen würde zu behaupten, das Denken bestehe darinn, daß einer denkt, was er denkt, und daß er eben dieß (er denke, was er denkt) in's Unendliche wiederholt denkt: so verlautet gerad' über abermal: hierein setzten wir bis itzt unser hergebrachtes Princip am Eingange der Logik; und dabei bleibt es: denn wer gab denn dir die Vollmacht, unsern bisherigen müssigen Thürhüter an der Schwelle dieser Wissenschaft itzt auf einmal zum tongebenden Anführer aller und jeder Sätze derselben ausdrücklich zu erheben, und ihn dabei, gegen alle Erwartung, so einzuleiten, daß es scheinen soll, dieß letztere Amt hätte ihm von jeher gebührt? — Schlage

ich nun zuletzt meine Logik selbst nach, und man räumt mir wenigstens soviel ein, daß ich meinen Augen noch trauen darf: so muß ich allerdings bekennen, daß von der Manier, in welcher Herr Jäsche das herkommliche Princip der Identität handhaben will, auch nicht eine Spur darinn anzutreffen ist; und ich kann daher nicht anders, als derjenigen Parthey meiner Gegner, welche meine Schrift von Seiten des verletzten bisherigen Sprachgebrauchs in diesem Hauptstücke vom Denken angreift, offenbar gewonnen geben. Allein desto zweifelhafter wird mir alsdann bei wiederholter Einsicht des Grundrisses, was ich von Herrn Jäsche's entgegengesetzten Bemerkungen über die Beschaffenheit meines Princips der Identität glauben soll; ja! ich muß mich, in Rücksicht auf den Herrn Jäsche, wirklich besinnen: ob er denn überall auch von dem Inhalte meiner Logik und von meinem Princip gesprochen, oder nur vorausgesetzt habe, weil die Logik seit dem Aristoteles beschlossen ist, so wisse man schon vorher und ohne genauere Untersuchung, was in jeder Logik vom Anfang bis zu Ende stehen müsse. Was der absolute Grund der Möglichkeit irgend eines Urtheils, der absolute Grund der Möglichkeit irgend einer Verknüpfung unter Begriffen ist, soll selbst schon in dem Urtheile bestehen: was ich denke, das denke ich? Was das, von dem numerischen Eins ganz verschiedene, und die Möglichkeit des letzteren selbst erst begründende Ureins ist, ohne dessen absolute Thesis — Subjekt und Prä-

dikat ihre Kopula, und jeder Gedanke die Möglichkeit seines Gedachtwerdens vermissen würde, soll in dem Urtheile bestehen: was ich denke, das denke ich? Das Eine, Unwandelbare unter allem Wandel, das durch sich selbst vollkommen Bestimmte, das Unbedingte, ἀνυπόθετον, welches Platon als τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν zur höchsten und letzten Aufgabe der Analysis machte, das Kant alsdann von der reinen Vernunft erst in dialektischen Trugschlüssen aufgesucht, und wovon er bloß unseren Willen, als von einem vollgültigen Imperativ, befehliget werden ließ, ungeachtet ohne seine nothwendige Voraussetzung auch nicht einer unserer Gedanken überhaupt möglich wäre u. s. w., dieß soll in dem Urtheile bestehen: was ich denke, das denke ich? — Dieses, nun einmal rein und in seiner vollkommenen Bestimmtheit herausgefundene, Ureins, welches, ungeachtet der unendlichmaligen Wiederholbarkeit seiner Anwendung sowohl in einem und eben demselbigen Menschen, als in so vielen Millionen anderen, welche schon gedacht haben und noch denken, dennoch an und für sich niemals eine Vielheit werden kann, sondern bloß der unveränderliche, nicht zu multiplicirende, Grund der Möglichkeit irgend eines Complexes von einer Vielheit bleibt, — dieß Ureins also soll durch bloße Wiederholung seiner selbst eine Vielheit werden? — Denn auch dieses sinnt mir der Herr Jäsche an, wenn er l. c. fort-

fährt: „Wer wird denn auch bei dem wohl verstandenen logischen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges, und nicht an ein bloßes Vieles, denken, *das* „*allerdings durch nichts anderes entsteht*, „*noch entstehen kann*, als durch *bloße Wiederholung eines und eben desselbigen* „*Denkens*?" Mit diesem Vorwurfe hängt ein anderer, wo möglich, noch unbegreiflicherer zusammen, welchen mir eben dieser Schriftsteller l. c. macht, und der darinn besteht, daß ich schon durch das Denken, *als ein reines Denken*, ein *reales Objekt* habe gesetzt werden lassen. Um mich dießfalls nur auf *eine* Stelle des *Grundrisses* zu berufen, gegen dessen ganzen *wesentlichen* Inhalt diese Einwendung anstößt: so steht unter anderem (Seite 47.) mit so viel Worten: „Die Vernunft oder das Denken, *als Den*„*ken*, geht auf etwas *Unbedingtes*, indem es, *als* „*Denken*, immer ist, was es ist, *dennoch aber*, „*als bloßes Denken, kein Ding* „*schon hat, noch haben kann*." — Erst an der *Antithesis* des *Stoffes* gewinnt das Denken, als absolute Thesis, bei mir *ein Objekt*, welches in meiner Philosophie aus dem hervorgeht, was sich an dem *Stoffe* durch das Denken *in* einem Denken schlechterdings nicht zernichten läßt, was folglich ein *Attribut* des *Stoffes*, oder, wie ich es nenne, die *Form*, das *Wesen* am Stoffe selbst ist. Erst hieraus lasse ich eine, mit der *Möglichkeit* verbundene, *Wirklichkeit*, d. i. ein *Objekt*, entstehen; und dennoch soll ich schon *in* das *Denken*

selbst ein Objekt hineingelegt haben? Da wäre doch in Wahrheit, wie Herr Jäsche mit Recht erinnert, nicht abzusehen, auf welche mögliche Art ich aus meinem aufgestellten Prius der Logik, dem Princip der absoluten Möglichkeit des Denkens, ein reales Objekt hätte herausfinden können. Allein die flüchtigste Ansicht des Grundrisses beweiset das Gegentheil, und lehrt, daß das, durch die Anwendung des Denkens auf einen Stoff erst entstandene Objekt in seiner reinsten Bedeutung, als nichts subjektives (psychologisches, idealistisches) mehr, sondern als die, dem Menschen in seinem menschlichen Bewußtseyn kund werdende Grundform und Regel alles Geregelten in der ganzen weiten Natur nun vollends nebst dem, vorher bereits erörterten, Denken, den ganzen Inhalt der Logik, als reiner Vernunft — und Verstandeswissenschaft, bestimme, und überhaupt alles Apriorische an der menschlichen Erkenntniß vollkommen erschöpfe. Hier und in diesem, also gestellten, aus dem Denken und der Form des Stoffes also gebildeten, Objekte ist eben, mit Herrn Jäsche's Worten (l. c. p. XVIII.) „jenes Princip der Philosophie gefunden, „in welchem beydes, Form und Gehalt, sich wechselseitig bedingt und begründet," hier liegt der Punkt, in welchem das Subjektive und das Objektive, — das Identische und das Synthetische Wissen, wie er's nennt, (ungeachtet ihrer wesentlichen Verschiedenheit, wenn man sie an und für sich betrachtet,) dennoch

in Eines und eben dasselbe mit Nothwendigkeit verbunden werden. Setzt doch alles, setzen doch die höchsten Grundsätze des Wissens, wie Herr Jäsche l. c. vortrefflich bemerkt, als Grundsätze betrachtet, (allerdings als Grundsätze, nicht als subjektive, psychologische Meynungen des Ich und Du,) gerade die logische Form schon nothwendig voraus. Wie man aber sowas annehmen und auf der andern Seite doch behaupten könne, eben dieß Logische, welches von den höchsten Grundsätzen des Wissens schon vorausgesetzt wird, sey nur auch etwas Logisches, verdiene nur auch den Namen einer Logik, ohne überall mit seinem Prius gedacht, folglich wirklich gedacht, und nicht bloß eben so rhapsodistisch zusammengetragen, als bloß induktionsmäßig erörtert worden zu seyn, dieß bin ich außer Stand zusammenzureimen. Allerdings kann die reine Mathematik in demjenigen, was ihres Thuns ist, es bei dem bloßen unzergliederten und unerklärten Vernunftgebrauche belassen, und ihre Evidenz durch die Proben beglaubigen, welche sie über ihre Resultate anstellt. Allein wie würde dem Herausgeber der Kantischen Logik etwa folgender Schluß gefallen:

Weil die reine Mathematik es bei dem bloßen, unzergliederten und unerklärten, Vernunftgebrauche kann bewenden lassen; so kann auch die (reine) Vernunftlehre selbst es bei dem bloßen, unzergliederten und unerklärten, Vernunftgebrauche bewenden lassen.

So schließt er aber selbst l. c. Seite XIX. — Ich will hiebei nicht einmal an das erinnern, daß das Reine an der reinen Mathematik noch bei weitem nicht das Reine einer reinen Vernunftlehre ist, und daß folglich Herr Jäsche den medius bis particulariter nehmen würde, wenn er hier aus dem gemeinschaftlichen Begriffe der Reinheit auch auf die gemeinschaftlichen Gränzen dieser beyden Wissenschaften hätte schließen wollen. Ich will nur fragen: was er im Gebiethe ganz abgezogener Wahrheiten, wohin doch gewiß die (reine) Logik gehört, erklären nenne, wenn's nicht darinn besteht, daß das zu Erklärende überall mit seinem Prius, oder, wie er's nennt, mit seinem höheren absoluten Princip, gedacht, mithin eigentlich gedacht wird? — Wenn z. B. eine Logik auch nur ihrem Wortverstande entsprechen, und mir das Vernünftige am menschlichen Vernunftgebrauche aus der Vernunft erklären soll: darf ich da den Satz: „alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Eintheilung aus Principien a priori, — also die einzige primitive Eintheilung:" nur so nackt, und entblößt von allen Beweisen, hinstellen, wie er Seite 227. der Kantischen Logik dasteht, oder ist etwa dieß ein Beweis, ist dieß eine Zurückführung dieser Dichotomie auf ihre Principien a priori, wenn ich, was sogleich darauf folgt, noch hinzusetze: „denn die Glieder der Eintheilung sollen einander entgegengesetzt seyn, und von jedem A ist doch das Gegentheil nichts mehr als non A." Sie sollen; — hiemit wäre es gethan? und von A ist

nicht auch B, C, D u. s. w., sondern bloß non A das Gegentheil? — Ich war zu schüchtern, der Wahlspruch, philosophus nihil sine ratione, war mir zu unverbrüchlich, als daß ich es gewagt hätte, meiner Logik den Namen einer Logik zu geben, ohne daß ich jene Dichotomie sowohl, als so manche andere, bisher nicht demonstrirte, Lehrsätze der sogenannten Logiken wirklich auf ihre Principien zurückgebracht und z. B. gezeigt hätte, warum die Dichotomie in der That die einzige primitive Eintheilung nicht nur seyn soll, sondern seyn muß. Hat doch die Kantische Schule selbst für alles, was an jeder Art menschlicher Erkenntniß wissenschaftlich seyn soll, eine eigene Metaphysik gefordert, worinn der Zusammenhang dieses Erkenntnißstückes mit seinen Gründen a priori entwickelt werden sollte. Nur die Logik allein soll einer solchen Metaphysik entbehren, dabei aber doch Wissenschaft, ja ganz reine Wissenschaft seyn und genannt werden? — Nur die Logik soll es bey Nominaldefinitionen müssen bewenden lassen, ohne auf Realerklärungen, als determinationes ipsius essentiae, (τῆς οὐσίας ὁρισμοὺς), Ansprache machen zu dürfen; ungeachtet sie itzt (auch nach Kant oder Jäsche l. c. Seite 10.) eine Wissenschaft geworden ist:

„nicht subjektiv, das ist nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, — (ist diese Erklärung vom Subjektiven als etwas bloß empirischem und individuel- psychologi-

schen noch die alt-Kantische?) — wie der Verstand denkt; sondern objektiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll!"

Jedoch, die Realerklärung ihrer Sätze, die Entwicklung des Zusammenhangs derselben mit ihren Gründen a priori, soll ja, auch nach Herrn Jäsche, der Logik nicht benommen, sondern nur wiederum einer eigenen und besonderen Disciplin, der Metaphysik nämlich oder einer gewissen Transcendentalphilosophie anheim gestellt seyn; denn so spricht er l. c. Seite XIX.

"die transcendentale Frage: ob die logischen Sätze noch einer Ableitung aus einem höheren absoluten Princip fähig und bedürftig sind, kann auf sie selbst — — so wenig Einfluß haben?! u. s. w."

Zugegeben, daß es statthaft wäre, die Gründe, worauf eine, schon an sich rein und apriorisch genannte, Wissenschaft beruhen soll, erst noch in einer anderen, besonderen, Disciplin suchen, folglich im gegebenen Falle noch eine Vernunftlehre über die reine Vernunftlehre hinaus aufstellen zu müssen: so möcht' ich doch wissen, wo denn diese Art von Metaphysik oder Transcendentalphilosophie, welche der Entwicklung des Zusammenhangs der logischen Sätze mit ihren Gründen a priori gewidmet gewesen wäre, bisher existiert hätte; denn von Kant sagt ja Herr Jäsche ausdrücklich l. c. Seite XV.

"Kant habe weder an eine Begründung der logi-

schen Principien der Identität und des Widerspruchs selbst durch ein höheres Princip, noch an eine Deduktion der logischen Formen der Urtheile gedacht; (— und doch soll er das ganze Feld der menschlichen Erkenntniß, wie bekannt, ausgemessen haben?) — Kant habe das Princip des Widerspruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe, und keiner Ableitung aus einem höheren Grundsatze bedürfe."

In der ganzen kritischen Philosophie, deren eigentlicher Gegenstand gleichwohl die vollständigste Auseinandersetzung des gesammten Wesens der reinen Vernunft ist, in dieser ganzen kritischen Philosophie würde man also, nach des Herrn Jäsche's eigenen Worten, die Erörterung der transcendentalen Frage von einer Ableitung der logischen Sätze aus einem höheren absoluten Princip vergeblich suchen; und daß diese Art von Metaphysik, diese Transcendentalphilosophie einer Logik in des Herrn Jäsche's Sprache, (diese Logik in der meinigen,) vor Kant nirgends existiert habe, ist ohnehin geschichtkundig. Da nun aber zugestandenermaßen die kritische Philosophie dieß nicht geleistet hat, da sie zugestandenermaßen, ungeachtet mancher darauf deutenden Titel in der Kritik der r. V. selbst *), dieß nicht einmal leisten wollte: so scheint

*) Mit mehr als hundert Stellen aus der Kritik selbst ließe es sich belegen, daß es Kanten doch wirklich um

die Frage hier nichts weniger als am unrechten Platze zu stehen: Was wollte sie denn sonst? und was leistete sie denn wirklich? — Die Dogmatiker und Skeptiker, glaubte Kant bemerkt zu haben, und Herr Jäsche wiederholt es (l. c. Seite XX.), seyen mit ihren Streitigkeiten immerhin bloß auf dem Gebiethe der Metaphysik stehen geblieben; im Gebiethe der Logik hingegen habe von jeher ein ewiger Frieden geherrscht. Diese Erscheinung erklärte sich Kant daraus, weil die Metaphysik schon mit dem Objektiven, die Logik aber bloß mit dem Subjektiven an unserer Erkenntniß beschäftiget sey (Kant l. c. Seite VIII, IX. u. s. w. Jäsche l. c.). Ohne zu bedenken, ob die vorausgesetzte Thatsache an sich schon richtig, ob denn wirklich die Skepsis bloß das Objektive an der menschlichen Erkenntniß in Zweifel gezogen, oder nicht vielmehr auch die Gültigkeit unserer Verstandes-

---

die Heraushebung der Elemente der reinen Vernunft (Vorrede zur 2ten Ausg. Seit. XVIII.), um die Deduktion unseres gesammten Vermögens a priori zu erkennen (ib. S. XIX.), um die vollständige, nicht bloß rhapsodistische Deduktion aller Verstandesbegriffe aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, welches, wie er sagt, eben so viel ist, als das Vermögen zu denken (ib. Seite XXVII. vergl. 106.) u. s. w. zu thun war. Allein jetzt will man einmal, daß es ihm um nichts weniger als um dieß zu thun gewesen sey, und was man will, das ist! —

gesetze selbst (die Kant dem Objektiven entgegensetzt) mehr als einmal anzugreifen gewagt habe, ohne auch nur auf eine genaue Zergliederung des Begriffs von Objektiv and Subjektiv die erforderliche Rücksicht zu nehmen, schloß nun Kant, der Metaphysik würde eben dasselbe Glück einer unerschütterlichen Gewißheit zu Theil werden, wenn er sie in eine bloße Logik, nach seiner Idee von dem, was Logik heißt, d. i. in etwas bloß Subjektives verwandle. Ein wahrhaft genialischer Gedanke, und ein ganz unzweydeutiger Beleg meiner, im Grundrisse bey jeder Gelegenheit wiederholten, Behauptung von den glänzenden Gaben und der schöpferischen Imagination des Verfassers der Kritik! — Allein eben so unwidersprechlich beweiset schon die Uebereilung, womit er die Logik als etwas Subjektives, mithin eben darum bloß psychologisches (Man sehe nur seine eigene Logik, Einl. Seite 10.) hinnimmt, — womit er den himmelweiten Unterschied des Herrn Jäsche's (l. c. Seite XXI.) zwischen dem, was Form unseres Verstandes, und dem, was Form der äußeren Dinge ist (nach dem systemate apparente der Volksmeynung) nur eben voraussetzt, womit er endlich in der Analysis des Denkens es beym bloßen Urtheilen bewenden läßt, u. s. w. — „den Mangel an Gründ„lichkeit und erschöpfender Bestimmtheit der Grund„gedanken," den mein Grundriß dem Kantischen Systeme zum Vorwurfe macht, und wovon meine ge-

prüfteste Ueberzeugung inzwischen noch kein Haar breit abgewichen ist, noch jemals abweichen wird. Um nämlich die bloße Subjektivität der Metaphysik zu beurkunden, konnte er sie entweder auf die bisherige gewöhnliche Logik zurückbringen, die ja, seiner Meynung nach, wirklich selbst etwas bloß subjektives ist, (— wenigstens in seiner Kritik so behandelt wurde; —) oder aber die bisherige gewöhnliche Logik befriedigte ihn nicht, er sah Mängel, Lücken, Widersprüche in ihr, sorgte ihr daher selbst vorerst für eine vernunftmäßige Ausbesserung und für wirkliche Principien, um alsdann erst die Reduktion der Metaphysik auf dieselbe vorzunehmen. Keines von beydem gefiel ihm. Die gewöhnliche Logik ließ er nicht etwa bloß an ihren Ort dahingestellt seyn, sondern erklärte sie ausdrücklich für etwas schon in sich vollendetes, geschlossenes und untrügliches. Außer und neben dieser gewöhnlichen und unverbesserlichen Logik aber sollte sich sein gewandter und in Contrasten origineller Geist noch eine eigene, von jener unabhängige (in der That bloß subjektive) Logik schaffen, dergleichen noch keine in der Welt existiert hatte, und welche bloß den synthetischen Sätzen a priori gewidmet, folglich in Kant's Augen darzu gemacht war, den Grund oder Ungrund der bisherigen Metaphysik vollkommen befriedigend darzuthun.

Um dieser eigenen Logik Bauzeug zu ihrem neuen Gebäude zu verschaffen, blieb, unter Voraussetzung des unabänderlichen Entschlusses, daß sie mit

der bisherigen nichts gemein haben sollte, kein anderer Rath übrig, als 1) auch noch der Sinnlichkeit des Menschen etwas (subjektiv) — apriorisches anzuhängen, und in dieser Absicht eine transcendentale Sinnenlehre einzuführen, welche denn sofort schon zur Subjektivisierung eines Hauptartikels der bisherigen Metaphysik, nämlich der Lehre von Raum und Zeit, ungemein gut paßte. Es blieb aber auch, 2) wenn diese eigene Logik nun von der Sinnlichkeit des Menschen zu seinem Verstande fortschreiten sollte, kein anderer Rath übrig, als den Verstand, (welchen ja die alte Logik schon logisch genug behandelt hatte,) in dieser neuen zu psychologisieren, ihn naturhistorisch zu behandeln, und in abgesonderte, vermeyntlich grundwesentliche, Merkmale seiner specifischen Beschaffenheit beim Menschen (Kategorieen und Reflexionsbegriffe nebst den Prädikabilien) aufzulösen. Da der Verstand nun einmal auf diese Weise psychologisiert, und hiemit bloß subjektivisiert worden war, so war das Schicksal der Vernunft, wenn noch eine in dieser neuen Logik, etwa aus Gelegenheit der Schlüsse, hintendrein, kommen sollte, nicht mehr schwer vorauszusehen; accessorium, — und dieß ist in der Kritik die reine, trügliche, Vernunft, oder das Denken selbst als ein Denken, — sequitur suum principale; wenn folglich der Verstand, den gleichwohl die Erfahrung noch (in seinen subjektiv-psychologischen Associationen nach

der Kategorieentafel) unterstützt, dessen ungeachtet es bloß zu subjektiven Erscheinungen bringt, so kann an die Vernunft oder an das reine Denken selbst, welches von keiner Erfahrung mehr unterstützt wird, nicht wohl etwas anderes mehr kommen, als was in der Psychologie von dem erfahrungslosen Schwärmen der Phantasie gelehrt wird, daß es nämlich ein subjektiver Trug, eine personelle Täuschung sey. Auf eine solche eigene, psychologische, Logik zurückgebracht, fiel freilich vollends die gesammte Metaphysik in ein eigentliches subjektives Hirngespinst unserer menschlichen Wesenclasse zusammen, und die Absicht des Verfassers der Kritik, es wenigstens mit dem Nichtwissen in der Metaphysik durch das bloße Subjektivisieren derselben bis zur Wissenschaft zu treiben, ward erreicht. Allein itzt trat für diese gesammte neue und eigene Logik, für diese Philosophie außer aller Philosophie, die sich, durch die überall vorgeschützte Apriorität, zwar nicht der Sache nach, aber dennoch wörtlich von der gewöhnlichen Psychologie ausgeschlossen hatte, und doch auch mit der bisherigen Logik in ihrem Wesen keine Gemeinschaft haben wollte, die leidige Frage ein: auf was sie sich denn, außer jener Idee ihres Urhebers, die ganze Metaphysik durch sie zu subjektivisieren, auch wirklich gründen möchte, wenn es ausgemacht sey und bleibe, daß bey uns Sterblichen eben eine Vernunft, mithin auch eine Logik, und unter dem Einflusse jener einen Vernunft nur ein

modus generalis der Receptivität für sinnliche Eindrücke, mithin eine Psychologie, statt finde? — Hier war nicht anders zu helfen, als daß man, in Herrn Jäsche's Sprache, mit himmelweiten Unterschieden dazwischen kam, welche in dem menschlichen Wissen von jeher gelegen, aber bisher noch von niemand gehörig bemerkt worden seyn sollten. Die himmelweiten Unterschiede sind die zwischen dem analytischen und synthetischen Wissen von der Kantischen Schule angenommenen Unterschiede, wovon jenes Wissen der alten Logik anheimgestellt, dieses zum ausschließenden Gegenstande der neuen gemacht wurde. Allein in jedem Etwas oder (logischen) Objekte, das man sich denkt, ist schon eine absolute Thesis, das Denken nämlich, welches die Möglichkeit des Etwas begründet, und eine Antithesis, die Form am Stoffe nämlich, welche der Grund der Wirklichkeit des Etwas unter einem Denken ist; folglich ist in jedem Etwas oder (logischen) Objekte bereits, wenn man's so nennen will, eine apriorische Synthesis, bestehend in einer Thesis und Antithesis in absoluter Vereinigung; dabey aber auch eine Analysis, 1) insoferne das Denken selbst als ein Denken, nur allein vollkommen identisch, und daher nur allein vollkommen rein analytisch ist, 2) insoferne unter der Identität des Denkens die Möglichkeit, wo sie nicht bloß subjektive Chimäre, sondern eine philosophische Möglichkeit, ein Gedachtes, ein auf den Zusammen-

hang des Ganzen Bezogenes, ist, mit der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit mit der Möglichkeit vermittelst einer absoluten Nothwendigkeit verbunden ist. Wer demnach vom Denken und vom Etwas oder (logischen) Objekte handelt, der handelt bereits vom analytischen sowohl als synthetischen Wissen; nun aber handelte die alte Logik bisher von beydem, folglich ist nicht abzusehen, wie man, ohne die bisherigen Logiken bloß zu berichtigen, eine eigene neue Logik für das synthetische Wissen nöthig haben sollte.

Noch mehr! jene Möglichkeit in ihrer Anwendung heißt auch ein Prädikat als Prädikat: diese Wirklichkeit in ihrer Anwendung heißt auch ein Subjekt als Subjekt; (alle diese Behauptungen sind, gleich den obigen, in meinem Grundrisse bewiesen.) Wo nun etwas einmal in der That ein Prädikat (kein Widerspruch) ist, da hat es auch, es sey was es sey, sein Subjekt mit unabänderlicher Nothwendigkeit, und gehört mit zu einem gewissen Genus rerum revera existentium. So gewiß nun dieß bey allen möglichen Prädikaten, welche dieses wahrhaftig sind, der Fall ist, so giebt es doch auch wieder solche Prädikate, deren nothwendige Verbindung mit gewissen Subjekten schon zur Möglichkeit des Subjiciertwerdens dieser Subjekte überhaupt gehört (z. B. Wechsel, Ausdehnung). Dieß leitete Kanten auf seine analytischen Sätze, worinn ein Besonderes (ein Körper) in ein schlechthin Allgemeines und

schon zur Möglichkeit seines Subjiciertwerdens unumgänglich Erforderliches (in das Prädikat der Ausdehnung) aufgenommen wird. Es giebt aber auch solche Prädikate, deren nothwendige Verbindung mit gewissen Subjekten bloß zur Möglichkeit des Subjiciertwerdens dieser Subjekte unter gewissen besonderen Umständen gehört, und welche also die genaue Beobachtung dieser Umstände von Seiten des Menschen erfordern, um an diesen Umständen und vermittelst ihrer pünktlichen, der Sache gemäßen, Zusammenhaltung im Gedächtnisse und in der Einbildungskraft, bis auf die Einsicht in die nothwendige Verbindung derselben mit ihren Subjekten unter diesen besonderen Umständen, zurückzugehen. Dieß leitete Kanten auf seine synthetischen Sätze a posteriori, worinn ein Besonderes (diese Wand) in ein hypothetisch Allgemeines und zur Möglichkeit seines Subjiciertwerdens nur unter diesen besonderen Umständen Erforderliches (in das Prädikat der weißen Farbe) aufgenommen wird. Diese synthetischen Sätze a posteriori aber beruhen am Ende und über ihre sinnlichen Bedingungen hinaus, folglich nach der Möglichkeit ihres Gesetztwerdens, d. i. logisch betrachtet, so gut auf einer ursprünglichen Analysis des reinen Denkens nicht nur an sich, sondern auch der nothwendigen Verbindung eines Subjekts mit seinem Prädikate unter der Kopula des Denkens, oder, wenn man das letztere so nennen will, auf einer unauflößlichen

aprioriſchen Syntheſis eines Prädikats überhaupt mit ſeinem Subjekte, als die analytiſchen Sätze. Die Kantiſche Diſtinktion ſynthetiſcher Sätze, welche den analytiſchen wirklich entgegengeſetzt wären, iſt alſo bloß empiriſch, mithin zu keiner Logik, als reiner Wiſſenſchaft, gehörig. Das Urtheil z. B., daß die Sonne dieſen Augenblick ſcheint, iſt, über ſeine ſinnlichen Bedingungen hinaus, folglich logiſch betrachtet, ſo nothwendig, als das Urtheil, daß 2 . 2 = 4 iſt. Von welcher Seite man demnach auch die neue und eigene Logik Kants (in ſeiner Kritik) unterſucht, ſo zeigt es ſich, daß gerade in demjenigen, worinn ſie ſich von den bisherigen Logiken unterſcheiden wollte, ihre Grundlage bloß empiriſch iſt.

Allein am allerauffallendſten iſt nun vollends dieß, daß in der kritiſchen Philoſophie nicht nur ihre eigene, ſondern überhaupt alle Logik als etwas bloß ſubjektives behandelt wurde. Ich glaube, in dem Grundriſſe ſelbſt ſowohl als in meinen bisherigen Briefen an Sie bis zur Evidenz gezeigt zu haben, in welche unabſehbaren Widerſprüche man ſich durch ein ſolches Pſychologiſieren der geſammten Weſenheit unſerer Erkenntniß verwickle, und ich erinnere daher nur ſo viel über dieſen Punkt, als mir die Aeußerungen des Herrn Jäſche's zu erinnern Veranlaſſung geben. Wo ſoll aber fürs Erſte alsdann der himmelweite Unterſchied Platz finden, der zwiſchen dem ſubjektiven und objektiven Wiſſen (l. c. Seit. XXI.) angenommen wird, wenn das

Objektive selbst subjektivisiert und zur bloßen lauteren Menschenarbeit jedes individuellen Kopfes an dem — ich weiß nicht was — einer äußern Welt, gemacht wird? Wenn alles nur subjektive Thatsache des menschlichen Bewußtseyns ist, was man sonst für den absoluten Grund der Einrichtung der Dinge selbst nimmt, (und jede Täuschung, jeder Irrwahn, wie z. B. dieser, daß die Erde stille stehe, die Sonne aber sich bewege, ist auch subjektive Thatsache des menschlichen Bewußtseyns,) wie soll man denn in der kritischen Philosophie die Wahrheit vom Irrthume, das was Grund hat vom Grundlosen noch unterscheiden können? Daß ich mir, subjektiv, das vorstelle, was ich mir vorstelle, ist freilich das unwidersprechlichste, was mir kein Skeptiker läugnen kann; allein verläugnet eine solche Philosophie nicht ihren ganzen Zweck, welche, um der Skepsis zu begegnen, keine andere Auskunft mehr gewährt, als daß sie mir nun von allem, was ich weiß, auch noch beweisen will, — wovon ich gleichwohl schon vorher überzeugt bin, — dieses gesammte Wissen sey nur insoferne gewiß, als ich mir dasselbe vorstelle? Es ist klar, daß Hume — Kanten zu seiner Theorie veranlaßt hat. Allein ist z. B. der Gedanke der Ursache bei Kant mehr werth als bei Hume, wenn ihn jener aus einer subjektiv gültigen, an sich aber nichts bedeutenden, Kategorie, dieser aus einem subjektiv gültigen, an sich aber nichts bedeutenden, Gesetze der Gewohnheit in unserer Einbildungskraft entspringen

läßt? Läuft nicht beydes auf eines hinaus, wenn von der Realität jenes Gedankens die Rede ist? — Darinn hatte Hume sogar noch einen richtigern Blick als Kant, daß er das Subjektive in der Einbildungskraft suchte; indem in der Sinnlichkeit des Menschen wirklich alles Subjektive und Individuelle gelegen ist, im Denken hingegen als einem Denken nichts Subjektives und Individuelles mehr statt hat.*) — Jedoch, Herr Jäsche selbst dürfte in einige Verlegenheit gerathen, wenn es ihm belieben sollte, das, was er nur neuerlich in der Kantischen Definition von der Logik (l. c. Seit. 9) buchstäblich abdrucken ließ, mit anderen Behauptungen jeben dieser Logik, und] insbesondere seiner eigenen Vorrede zu vergleichen. Hier und in dieser, schon oben berührten, Definition werden Principien a priori nun einmal von Kant selbst nicht etwa bloß schlechthin für etwas objektives erklärt, sondern so gar, in so ferne sie Principien a priori sind, dem bloß Subjektiven geradezu entgegengesetzt; dieß Subjektive selbst aber wird alsdann noch überdieß ausdrücklich mit dem Namen des bloß empirischen und

---

*) Wäre es möglich, bey allen, die sich für denkende Menschen halten, „es über die besondern Associationen ihrer subjektiven Einbildungskraft hinaus bis zum Denken zu bringen, alsdann wäre nur eine Stimme über die Wahrheit.

psychologischen belegt; da im Gegentheile der wesentliche Charakter, welcher dem Logischen beigelegt wird, in dasjenige gesetzt ist, was nach Principien a priori auch objektiv fest steht. Wie ist es möglich, mit derley wörtlichen Aussprüchen alsdann solche zusammen zu reimen, dergleichen z. B. folgender ist (l. c. Seit. XX):

„Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keineswegs das subjektive, sondern das objektive, nicht das identische, sondern das synthetische Wissen; hiebey (bey diesem objektiven Wissen) bleibt also die Logik (die als solche bloß subjektiv ist) gänzlich aus dem Spiel.";

Die obige, neu-Kantische Definition vom Wesen der Logik läßt mich vermuthen, daß Kant selbst sich vielleicht in einem ähnlichen Grade, wie Sie, mein lieber Reinhold, für die Wahrheiten meines Grundrisses würde interessiret haben, wenn ihm sein hohes Alter das Studium desselben noch gestattet hätte. Diese Vermuthung gewinnt in meinen Augen dadurch noch mehr Wahrscheinlichkeit, weil unsere beyderseitige Philosophie zwar in ihren Fundamenten und in der Art der Ausführung sehr verschieden ist; aber im Grunde von eben derselben Absicht geleitet wurde. Wie kam der Mensch auf seine übersinnlichen Ideen, und welchen Antheil hat seine subjektive Menschennatur an ihrer Entstehung sowohl als besonde-

ren Ausbildung? Dieß war eine Frage, welche schon das Nachdenken meiner früheren Jahre beschäftigte, ehe ich die Kantische Kritik gelesen hatte, und die Erörterung dieser Frage macht auch wirklich, von meinen Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe an, den Inhalt meiner meisten philosophischen Arbeiten aus, welche öffentlich erschienen sind. Ich kann überdieß gar nicht bergen, daß ich auf meinem besondern Wege nicht bloß eben dasselbe Ziel verfolgte, welches Kant bey seiner Kritik im Auge hatte, sondern daß wir von entgegengesetzten Seiten her manchmal sogar auch in unseren Resultaten zusammenstießen. In der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele z. B. und in den Vorstellungsarten von Gott, welche ich vom ursprünglichen Volksglauben an durch die Griechischen Schulen herab verfolgte, fand ich ungemein viel Subjektives und aus der besonderen Einrichtung unserer speciellen Menschennatur abzuleitendes. Allein, weit entfernt, die Vernunft selbst deßhalb als ein trügliches Vermögen zu verurtheilen, so bald sie sich über die Gränzen einer möglichen Erfahrung erhebe, oder die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele z. B. auf einen unvermeidlichen Paralogismus im Wesen der reinen Vernunft zu gründen, und dem Denken als einem Denken synthetische Sätze a priori anzusinnen, für deren reelle Verknüpfung es erst die Hülfsleistungen der Anschauung zu erbitten hätte, ließ ich es dabey bewenden, in der Phantasie des Menschen

und ihren Associationsgesetzen, ja sogar in seinen Leidenschaften die Quellen des Subjektiven aufgefunden zu haben, das manchen seiner vermeyntlich metaphysischen Behauptungen anhängt. Als ich aber mich Schritt vor Schritt, und nach genauer Sichtung des Antheils, den unsere Sinnlichkeit noch an unseren geläutertsten Ideen zu nehmen pflegt, nun durch den Gang meiner Untersuchungen selbst bis zur Vernunftlehre fortgeführt fand, so wurde mir auch evident, daß die Vernunft eben so wenig als der Verstand des Menschen ein bloß subjektives, ohne reellen Zusammenhang ihres Wesens mit dem Wesen der Welt und Natur gedenkbares, trügliches Vermögen seyn könne, und daß mithin alles, was an einer Metaphysik, was z. B. an der Lehre von Gott und Unsterblichkeit, wirkliches Vernunftwerk ist, nothwendige Wahrheit seyn müsse. Durch die successive Analysis oder Zergliederung jeder metaphysischen Idee von ihren subjektiven, sinnlichen, Merkmalen an bis hinauf zu ihrem wesentlichen Urbestand in jedem denkenden Kopfe gelangte ich also z. B. zu demjenigen, was der Idee von Gott in allen menschlichen Gemüthern als Eines und eben dasselbe überall ewig und untrüglich zum Grunde liegt, ungeachtet es alsdann durch Zusätze der subjektiven Einbildungskraft da und dort ungemein entstellt werden kann. Ich gelangte, durch diese heuristische Methode, selbst zum unerschütterlichen reinen Grunde dessen, was in den

Metaphysiken inzwischen von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften gelehrt wurde, und worüber Malebranche (De Inquis. Veritatis Libr. III Cap. IX p. 238) zwar als tiefdringender Philosoph, aber dabei ganz im Geiste der Offenbarung, sich so richtig ausdrückt, wenn er sagt: verum ipsius nomen est: Ille, qui est, Iehovah, h. e. ens illimitatum, ens infinitum et universale, oder wovon Platon behauptete, es sey „ein unnennbares, unaus„sprechliches, bloß intelligibeles Wesen, in welchem „keine Gattung, keine Differenz, kein Accidenz ist, „wiewohl es von allem diesem der Grund und die „Ursache ist.“ Hieraus läßt sich, um dieß beiläufig zu erinnern, das ganze Gewicht des Vorwurfes ermessen, den man mir ebenfalls machte, ich habe die Gottheit gleich einem anderen menschlichen Individuum wiederum anthropomorphosiert. Nein, vielmehr ist eben dieß, daß die Analysis in ihrer Vollendung für die Imagination des Menschen zu wenig Halt mehr übrig läßt, der Grund der häufigen Klagen über Dunkelheit da, wo, nach Platons Ausdruck, die reine Lichtregion des Verstandes eigentlich beginnt, ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντως ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν ἂυ τῆς χώρας οὐδαμῶς ἐυπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν, πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα; vergl. Cic. Tusc. Disp, I. Cap. 30. — Für die meisten Menschen wird in diesen Gegenden alles zu einfach, als daß sie noch

etwas unterscheiden könnten, und ihnen deucht es thörichte Mikrologie zu seyn, was doch die zergliederte Einrichtung ihres eigenen Verstandes und die ewige Richtschnur aller Wahrheit ist. Die Synopsis, worein Platon die Dialektik setzt, ist freilich alsdann um so schwerer, wann der Zeitgeist die Felder der Philosophie so ferne von einander abgesteckt, und ihre Einheit zerrissen hat. Mündlich, und durch ein Continuum in der Auswechslung seiner Gedanken von dem Punkte aus, worauf ein jeder steht, bis hinauf zum Allgemeinen läßt sich in diesem Falle noch mehr ausrichten; aber schreiben kann man den Geist nicht, wie Herr Socher in seiner Antrittsrede, mit welcher Sie mich bekannt zu machen die Güte hatten, sehr gründlich erinnert. Nichts weniger als muthlos geworden durch die Verurtheilungen und Beschimpfungen jeder Art, womit mir andere lohnen, ja! täglich gleichgültiger gegen dieß höhnende Geschrey, lege ich meine Sache vor dem Throne der Wahrheit nieder. An sie appellierte ich in der Vorrede meines Grundrisses; und wie ich damals dachte, so denk' ich noch. Meine ganze Stärke liegt in dem Wahlspruch, ἐὰν τῷ Θεῷ ταύτῃ φίλον, ταύτῃ γενέσθω. Möge eben dieses auch Ihnen Kraft geben! Ich umarme Sie.

Am Ende des 18ten Jahrhunderts.

Bardili.

N. III.

Ueber die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen — und der gesammten Philosophie der Fichtisch-schellingschen Schule.

Das Verdienst, welches von der Kantischen Schule ihrem verdienstvollen Stifter am einstimmigsten zuerkannt, und am höchsten angerechnet wird, besteht bekanntlich darin, daß derselbe den eigentlichen Sinn und Grund des moralischen Gesetzes in der Autonomie des Willens entdeckt, und die reine Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, welche auch von den Stoikern nur geahnet, nicht eingesehen wurde, außer allen Zweifel gesetzt habe. Auch hat die Kantische Philosophie nicht nur großentheils den Eingang, und das Ansehen, welches sie bey einem beträchtlichen Theile des gebildeteren Publikums gefunden hat, sondern auch die ganze Größe und Be-

schaffenheit des Einflusses, den sie fortwährend, und fortschreitend, auf die Religions- und Sittenlehre unsrer Zeit gewinnt — unstreitig der praktischen Vernunft, oder was Ihr dasselbe heißt, der Autonomie des Willens, zu verdanken.

„Fichtes eigenthümlichstes Verdienst hingegen „besteht" (wie Schelling im VII. B. 2. H. des phil. Journals S. 115 mit Recht behauptet) „darin, daß „Er das Princip, welches Kant an die Spitze der „praktischen Philosophie stellt, die Autonomie „des Willens, zum Princip der gesammten Phi„losophie erweitert, und dadurch Stifter einer Phi„losophie wird, die man mit Recht die höhere Phi„losophie heißen kann; weil sie ihrem Geiste nach we„der theoretisch noch praktisch allein, sondern „beydes zugleich ist."

Mit der Autonomie steht also und fällt nichts geringeres, als 1) die ganze praktische Philosophie des sogenannten Critischen — 2) die gesammte Philosophie überhaupt — des sogenannten reinen, oder wissenschaftlichen, Transcendentalen Idealismus.

In der Kantischen Philosophie ist die Autonomie — Thatsache des moralischen Bewußtseyns, und zwar diejenige, unter welcher alle anderen Thatsachen dieses Bewußtseyns enthalten sind, welche selber aber nur durch die reine praktische Vernunft, d. h. den autonomischen Willen, begründet ist. Thatsache ist sie darum, und insoferne, weil und inwieferne sie sich durch ein unmit-

telbares Bewußtseyn ankündigt, das durch sie allein bewirkt, und in welchem, und durch welches sie dem Menschen unmittelbar gewiß ist.

In der Fichtisch-schellingschen Philosophie ist die Autonomie — dieselbe Thathandlung, welche von den Urhebern dieser Philosophie abwechselnd bald die reine Ichheit, bald die reine Vernunft, bald der Geist κατ' ἐξοχην genannt wird.

Warum, und inwieferne aber jene Thathandlung auch Wollen — und zwar autonomisches Wollen, und unter diesem Charakter Princip der gesammten Philosophie sey, hierüber ertheilt Schelling (im VI B. 2. H. des phil. Journals S. 200, 201.) folgende Aufschlüsse:

„Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, „als solchen, nicht bewußt werden könne, außer inwieferne Er über alles Objektive hinausstrebt. „Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr „als sich selbst.“

„Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist „vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dieß zu „thun, und indem er sich bestimmt, thut ers auch.“

„Es ist ein Schwung, den der Geist sich selber „über das Endliche hinausgiebt. Er vernichtet „gleichsam für sich alles Endliche, und nur in diesem „schlechthin Positiven schaut er sich selbst an.“

„Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und Er ist frey. Daß er

„will, dafür läßt sich kein Grund angeben. Denn „eben deßwegen, weil diese Handlung schlechthin ge„schieht, ist sie ein Wollen."

„Indem der Geist alles Objektive für sich durch „die That vernichtet, bleibt Ihm nichts mehr übrig, „als die reine Form seines Wollens, „von nun an das ewige Gesetz seines Handelns."

„Der Geist wird nur im Wollen seines Han„delns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wol„lens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbst„bewußtseyns."

„Dieß ist nun diejenige Handlung, — welche die „theoretische und praktische Philosophie vereiniget. „Für diese Handlung läßt sich weiter kein Grund ange„ben; denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, „und er kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst „bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht „hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip „unsres Philosophirens."

Kürzer, und für manchen auch vielleicht verständlicher, hat Fichte (im V. B. 4. H. des phil. Journals) dasselbe gesagt; indem er über den wichtigen Akt Auskunft giebt, durch welchen der reine Transcendentalphilosoph sich selber und damit sein handelndes Wissen und wissendes Handeln konstituirt, und welcher Akt, kurz und gut, darinn besteht, daß der Philosoph das reine in sich zurückgehende Thun (die Thathandlung, welche das reine Ich selber ist) „um dieselbe „in sich anschauen zu können, vollzieht,

„und zwar willkührlich und mit Freyheit „vollzieht."

Sowohl in der praktischen Philosophie des Criticismus, als auch in der gesammten gereinigten, oder höheren Transcendentalphilosophie, ist die Autonomie das durch sich selbst Begründende und Begründete, und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, — das Schlechthin-ursprüngliche, durch sich selbst Wahre und Gewisse, das Urwahre — das Prius κατ' ἐξοχην — das absolute Princip.

Wer daher von dieser Autonomie einen Grund außer ihr selber vermuthet, fordert, oder sucht, von dem muß die Kantische Schule glauben, daß es Ihm entweder am moralischen Bewußtseyn fehle, oder daß Er dasselbe in der Spekulation durch falsche Grundbegriffe verkenne. Die Fichtisch-schellingsche Schule erklärt ihn mit derjenigen Geistlosigkeit behaftet, welche zum Philosophiren unfähig macht, und den Charakter des unheiligen Pöbels und trägen Viehes, oder wie sich Schelling schonender ausdrückt, das profanum Vulgus, und ignavam Pecus ausmacht.

Auch der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes weiß, daß es jedem, der es nicht dahin bringen kann, von der Urwahrheit der Autonomie unmittelbar durch die Autonomie selber überzeugt zu werden, an der, zur Kantischen Praktischen, und Fichtisch-schellingschen gesammten Philosophie, nöthigen Anlage, Vorbereitung und

Stimmung gänzlich gebreche, daß jeder ernstliche Zweifel an der Autonomie den Mangel oder Verlust des transscendentalen Sinnes beweise, und alles Verstehen und Wahrfinden jener beyden Philosophieen unmöglich mache.

Gleichwohl aber weiß der Verfasser auch noch über dieses, und so gewiß als dieses, daß die Autonomie, wirklich und in der Wahrheit, aus etwas Anderem begreiflich ist, und begriffen werden muß; daß sie zwar nicht das Unbegreifliche, das allem Begreiflichen zum Grunde liegt, wohl aber der Grundirrthum ist, der für Grundwahrheit angenommen, alles Verstehen und Wahrfinden in jenen beyden Philosophieen begreiflich macht; und daß sie endlich an sich selber nicht weniger unverständlich als unbegreiflich, und überhaupt auf keine andere Weise denkbar sey, als der viereckige Cirkel denkbar ist.

Nach dem bisher Gesagten versteht es sich von selbst, daß die eigentlichen Virtuosen der Transcendentalphilosophie Beyder Schulen in dem gegenwärtigen Aufsatze nichts als Mißverständniß und Mißdeutung der Autonomie finden können und werden. Er ist auch nur für diejenigen Leser geschrieben, welche entweder jene Philosophie theils nicht wahr, theils nicht verständlich gefunden haben, oder aber welche gleichwohl noch außer derselben etwas verständlich und wahr finden können.

Schon in der Vorrede zur Critik der praktischen Vernunft wird von der Freyheit be-

hauptet, daß sie die Bedingung des moralischen Gesetzes sey. Daß hier durch das Wort Bedingung keineswegs eine bloße Conditio sine qua non, sondern der eigentliche, sogenannte zureichende Grund jenes Gesetzes verstanden werden müsse, wird in einer Note unter dem Text durch die Behauptung außer Zweifel gesetzt: daß die Freyheit allerdings die Ratio Essendi des moralischen Gesetzes, dieses Gesetz aber die Ratio cognoscendi der Freyheit sey. Auch erhellt aus dem ganzen Zusammenhang der Critik der praktischen Vernunft, daß Kant unter dieser Vernunft, oder was ihm dasselbe heißt, unter dem autonomischen, oder reinen, Willen nichts anderes verstehe und verstanden wissen wolle, als die bloße Freyheit im Menschen, welche Ihr Thun sich selbst zum Gesetz macht.

Nichts destoweniger wird in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre S. XXVII, indem Kant daselbst die Willkühr vom Willen, und die freye Willkühr vom reinen Willen unterscheidet, behauptet: „Nur die Willkühr könne frey, jener „Wille aber," nämlich der Reine, „könne weder „frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht „auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die „Maxime der Handlungen, als die praktische „Vernunft selbst, gehe."

Daß Kant durch diese letzteren Behauptungen von der Freyheit keineswegs die Ersteren,

und mit denselben seine ganze praktische Philosophie habe zurücknehmen wollen, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Wie man es aber nun anzufangen habe, die Freyheit einerseits als die Ratio Essendi des moralischen Gesetzes — andererseits aber gleichwohl nur die Willkühr als frey zu denken? — Wie das moralische Gesetz die Handlungsweise und Handlung der Freyheit, und die praktische Vernunft, die ihr eigenes reines Thun sich zum Gesetz machende Freyheit seyn und heißen, — gleichwohl aber auch der reine, d. h. derjenige Wille, der nur auf dieses Gesetz ausgeht, und von dem allein dieses Gesetz ausgeht, und der die praktische Vernunft selbst ist, weder frey noch unfrey heißen könne, und müsse — dieß würde ein Räthsel seyn, welches allem Witz und Scharfsinne der Commentatoren der Kantischen Schriften Trotz bieten müßte, wenn nicht inzwischen die Transcendentalphilosophie durch Fichte und Schelling wäre aufs Reine gebracht worden.

Insbesondere hat Schelling (im VII. B. 10. Heft des phil. Journals) sehr einleuchtend gezeigt: daß Kant unter dem reinen, und als solchen, weder freyen, noch unfreyen Willen die absolute Freyheit, unter der freyen Willkühr aber die transcendentale Freyheit — gemeynt haben müsse. „Das Gesetz nämlich, das von dem absoluten Willen ausgeht, ist für denselben ein bloßes „Naturgesetz, wodurch Er gar nichts „ausdrückt, als sich selber. Nur hat

„Kant vergessen zu bemerken, daß insofern das „Gesetz des absoluten Willens nicht Mo- „ralgesetz ist.“ — „Eben jenes Gesetz wird „zum Moralgesetz erst im Bewußtseyn, im posi- „tiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe; als Objekt „der freyen Wahl der Willkühr, oder des „Willens in der Erscheinung.“

Sonach wäre denn also nicht nur die Willkühr (welches auch schon Kant gelehrt hat) Erscheinung des Willens, oder der Freyheit, (Phänomen) — sondern auch das moralische Gesetz, als sol- ches, wäre Erscheinung — nämlich die Erschei- nung desjenigen Gesetzes, durch welches die abso- lute Freyheit, oder der reine Wille — nichts als sich selbst ausspricht, und welches nicht das mora- lische Gesetz, als solches, ist. Endlich wäre eben darum auch die ganze Kantische Autonomie die bloße Erscheinung, und die Vorläuferin, der wah- ren und eigentlichen Autonomie, welche als die wahre und eigentliche erst durch Fichte und Schel- ling zugleich mit der ganzen übrigen Transcenden- talität aufs Reine gebracht ist.

Aber wie? wenn vielmehr, umgekehrt, der reine Wille, oder die absolute Freyheit, nichts mehr und nichts weniger, und nichts anderes wäre, als Er- scheinung der Willkühr? Wie? wenn das ganze Gesetz, worauf, nach Kant, der reine Wille geht, und wodurch, nach Schelling, die absolute Freyheit sich selbst ausspricht, nichts mehr und nichts weniger, und nichts anderes wäre,

als die Handlungsweise der phantasierenden Willkühr — und die ganze Autonomie der Transcendentalphilosophie überhaupt aus zwar geheimen, aber sehr begreiflichen Operationen jener Willkühr völlig begreiflich würde?

Es versteht sich von selbst, daß die folgende Deduktion der Autonomie nicht transcendental, sondern nur psychologisch seyn könne, und müsse. Sie geht auf nichts anderes aus, als die ganze Transcendentalität im Sinne der Kantischen und der Fichtisch-schellingschen Schule als eine sehr handgreifliche psychologische Täuschung zu erklären.

Willkührlich heißt das durch Lust oder Unlust bedingte Handeln, inwieferne es durch Lust oder Unlust bedingt ist. Blos willkührlich heißt ein Handeln, bey welchem man keinen Grund außer der Lust oder Unlust hat oder gelten läßt; Blindwillkührlich — bey welchem man nicht einmal die Lust oder Unlust kennt, durch welche man getrieben handelt.

Das vernunftlose Thier handelt weder aus bloßer noch aus blinder Willkühr, und die eigentliche thierische Willkühr (das Arbitrium brutum) kann keines von beyden seyn. Aus gänzlicher Ermanglung des Denkens in seinem Bewußtseyn kann das Thier die Lust oder Unlust, durch die sein Handeln bedingt ist, weder als wirkliche Bedingung, noch als angeblichen Grund, weder erkennen noch verkennen. Da Ihm das Auge des Geistes man-

gelt, und dieser Mangel zu seiner Natur gehört: so kann bey ihm so wenig als bey einem Steine und einer Pflanze von Blind- und Nichtblindseyn — von Sehen und Nichtsehen, so wenig als von Rechtsehen und Falschsehen im Sinne des Geistes die Rede seyn. Nur der Mensch, dem, mit dem Denken in seinem Bewußtseyn, die Möglichkeit der Ueberzeugung, der Erkenntniß, des Bewußtseyns des Wahren gegeben ist — handelt aus bloßer Willkühr, inwieferne er ohne Bewußtseyn des Wahren, und lediglich aus Lust oder Unlust handelt, und aus blinder Willkühr, inwieferne Er auch die Lust oder Unlust selber nicht kennt, welcher Er sich durch ein solches Handeln Preiß giebt.

Die menschliche Willkühr wird stockblind, wenn dieselbe in dem ausdrücklichen Wahn ist, daß sie bey einem Handeln, welches in der Wahrheit ein bloßes und blind-willkührliches ist, keineswegs Willkühr sey und seyn könne. Dieß ist insbesondere der Fall, wenn die vernünftelnde, unter dem Scheine des Denkens geschäftige, durch methodisches Phantasieren verblendete und verblendende Willkühr sich hinter die verkannte Vernünftigkeit selber verbirgt, in der Einbildung des Handelnden als reine, lautere, bloße Vernunft wirksam ist, folglich demselben als Willkühr überhaupt schlechterdings unsichtbar wird.

Von jeher war das Streben der Menschen nach ergründender Erkenntniß, die sogenannte Philosophie, mehr oder weniger, und immer in dem Ver-

hältnisse — eigentliche Wahnsucht — Philodoxie — in welchem die Willkühr ihren Einfluß auf die Spekulation geltend machte. Aber nur erst seit Kurzem ist es der Willkühr unter dem Namen der Freyheit gelungen, sich der Spekulation gänzlich zu bemächtigen, sich als spekulirende Willkühr unter dem Namen der reinen Vernunft geltend zu machen, und die, vermittelst der methodisirten Wahnsucht selber, endlich vollendete Philodoxie, unter dem Namen der reinen Philosophie als Wissenschaft — aufzustellen.

Wie jede Willkühr überhaupt, so hat auch die Spekulirende Willkühr Lust und Unlust zur Triebfeder. Aber als Spekulirende muß sie eine besondere, bestimmte, eigenthümliche Lust und Unlust zur Triebfeder haben, die sich als Triebfeder der Spekulation — hinter der Lust und Unlust überhaupt, von welcher der Spekulirende, als solcher, abstrahirt (hinweggesehen) hat, verbirgt.

Die besondere, bestimmte, eigenthümliche Lust und Unlust, welche die Triebfeder der, unter dem Namen der reinen Vernunft, spekulirenden Willkühr ist, ist keine andere als die bekannte, unter den Menschen sehr gemeine, Lust an eingebildeter Unabhängigkeit, und Unlust an eingebildeter Abhängigkeit, und zwar in dem Grade und in der Beschaffenheit, womit sich dieselbe, auch außer der Spekulation, in dem Streben nichts über sich, und in dem Abscheu irgend Et-

was über sich zu haben, äußert. Es hat keinem Zeitalter an den mannigfaltigsten und auffallendsten Erscheinungen davon gefehlt. Aber das Unsrige hat sich bisher auf eine so seltsame, sonderbare, unerhörte Weise dadurch ausgezeichnet, daß man den herrschenden, eigenthümlichen, Geist desselben daran nicht verkennen kann. Die zwey größten und folgenreichsten Paroxismen und Krisen dieser Sucht sind unstreitig die politische Revolution in Frankreich, und die Philosophische in Deutschland gewesen; und in Beyden haben es Köpfe von nicht gemeinen Talenten in diesem sehr gemeinen Streben nicht nur bis zum Ungemeinen, sondern bis zu dem Einzigen in seiner Art gebracht.

Wenn die beschriebene Lust und Unlust in einem individuellen, der Spekulation obliegenden, Ich den höchsten Grad erreicht hat, den sie erreichen kann, ohne die zu dem sogenannten Selbstdenken nöthige Stimmung aufzuheben, macht dieselbe das besagte Ich gegen jede andere Lust und Unlust, wenigstens so lange der Zustand der Spekulation dauert, gleichgültig.

Indem dieses Ich mit Bewußtseyn lediglich auf das ausgeht, was es für das Ergründen der Realität der Erkenntniß und des Erkennbaren hält, und indem es zu diesem Behuf eines Absoluten der Realität bedarf, wird ihm durch den Trieb, von dem es, ohne es selbst zu wissen, beherrscht wird, unvermerkt und instinktartig, derjenige Gegenstand un-

tergeschoben, der für denselben und durch denselben allein Interesse hat — der für dieses Ich der allerreellste ist, und den es nicht außer seinem Willen suchen, und nur an seinem Wollen, und durch sein Wollen finden kann — nämlich die Unabhängigkeit seines Willens.

Als einem spekulirenden, folglich im sogenannten Selbstdenken nicht ungeübten, Ich kann demselben nicht unbekannt seyn, daß Lust und Unlust überhaupt die Triebfeder, aufs wenigste, des gewöhnlichen Wollens ist, und daß man insoferne nichts weniger als unabhängig sey und handle, inwieferne man nur auf Antrieb dieser Triebfeder zu handeln vermöge.

Diese Lust und Unlust überhaupt, die als solche in der Spekulation ohnehin nicht gefühlt, sondern nur durch Einbildungskraft vorgestellt wird, ist nun dem spekulirenden Ich, das an derselben den verhaßten Charakter der Abhängigkeit wahrgenommen hat, nicht mehr gleichgültig; sie ist ihm verhaßt und verächtlich geworden; und das Ich muthet sich ein von dem gewöhnlichen Wollen verschiedenes, ein darüber sich erhebendes ungewöhnliches Wollen zu, in welchem es schlechthin unabhängig sey und handle. In dem spekulirenden Ich ist nun die, zwar im Denken sich widersprechende, aber durch Vermittlung der Phantasie sehr wirkliche, Lust an der Unabhängigkeit von Lust und Unlust überhaupt — und Unlust an der Abhängigkeit von Lust und

Unlust überhaupt — vorhanden; und das dadurch angeregte Streben ist die Aeußerung der Willkühr, welche in der Einbildung über die Willkühr überhaupt, folglich insoferne über sich selber, hinausgeht.

Da die wahre Triebfeder, durch welche dieses Hinausgehen bewirkt wird, und in Rücksicht auf welche dasselbe ein eigentliches Hinausgehobenwerden ist, nicht zum Bewußtseyn gelangt, wähnt das spekulirende Ich, sich selber, durch Freyheit, über die Willkühr hinausgehoben zu haben. Es ist ihm, als ob es durch ein reines Wollen, und in demselben, das gewöhnliche, von Lust und Unlust abhängige, abgelegt hätte; und mit der vermeynten Thathandlung, oder dem Akte der absoluten Freyheit, wodurch es sich den Besitz dieser Freyheit errungen und bewährt zu haben, und so oft es ihm beliebt, bestätigen zu können meynt, geht für dasselbe die Epoche seiner Mündigkeit als Repräsentant der Gattung Menschheit, und seines Berufes zum Transcendentalphilosophen an.

Das spekulirende Ich kann auf jenen angeblichen Akt der Freyheit unmöglich reflektiren — zurücksehen — ohne von Lust und Unlust überhaupt zu abstrahiren — wegzusehen. — Es beschließt also dieses Weg- und Zurücksehen. Es nimmt in diesem Beschlusse wiederum nichts als den Akt des reinen Wollens wahr, mit welchem und durch welchen sein Philosophiren begründet wird. In dem bloßen Weg- und Zurücksehen

hingegen findet es den Akt des reinen Denkens — und im bloßen Zurücksehen auf das bloße Zurücksehen, den Akt der intellektuellen Anschauung. — Es glaubt endlich in dem, allen drey erwähnten Akten gemeinschaftlichen — unbedingt in sich zurückgehenden Thun — das reine Ich — oder wie Fichte sich neuerlich (in der zweyten Recension von Bardilis Grundrisse der ersten Logik N. 215 der Erlang. Litt. Zeit.) ausdrückt — „das Intelligiren κατ᾽ ἐξο-„χὴν — gefunden, oder gesetzt zu haben, von wel„chem Denken, Anschauen, Wollen u. s. w. „nur Unterarten sind, die nicht schlechthin gesetzt, „sondern aus jenem abgeleitet werden müssen."

Die erste Offenbarung desjenigen Willens, der da nichts will, als sein Wollen selbst, und darum der reine heißt, und dessen Handlungsweise und Handlung in Ihm selber gegründet ist, und der darum der Autonomische heißt, geschah bekanntlich in der Kantischen, und als solcher noch unreinen, Transcendentalphilosophie. Mit ehrfurchtsvollem Staunen blieb und bleibt der Kantianer vor der Freyheit dieses Willens als vor einem heiligen Geheimnisse stehen, das an sich selber eben so unbegreiflich, als durch seinen Erkenntnißgrund, d. h. durch das moralische Gesetz, unmittelbar gewiß sey. Da Er unter dem moralischen Gesetz nichts als die nothwendige Handlungsweise des reinen Willens, und unter diesem Willen nichts als das von Lust und Unlust unabhängige Han-

deln schlechthin blos um zu Handeln versteht, so könnte und sollte Er wohl auch wissen, daß sein moralisches Gesetz in keiner andern Nothwendigkeit, und keiner andern Handlungsweise, bestehen könne, als welche im Handeln um zu Handeln enthalten ist, und nur durchs Handeln um zu Handeln zu Stande kömmt. Und wie sollte Er dann an diesem Gesetze die Wirkung und Wirkungsart blinder Willkühr zu verkennen vermögen?

Allein in den Redensarten (Formeln), in welche Kant das moralische Gesetz einkleidet, wird durch den Ausdruck die Aufmerksamkeit von dem Handeln um zu Handeln weggeleitet, und auf das bloße Gesetz, als Gesetz, hingeleitet. Seine Schüler stellen sich, wie vermuthlich auch Er selbst, durch den Begrif des moralischen Gesetzes nicht die Nothwendigkeit des Handelns um zu Handeln — sondern die Nothwendigkeit des Handelns um das Gesetz zu erfüllen, vor, und verstehen sonach unter dieser Nothwendigkeit das Gesetz, welches vorschreibt, die bloße Gesetzmäßigkeit zur Richtschnur und Triebfeder des Handelns anzunehmen. Unter diesem Gesetze der Gesetzmäßigkeit ahnen sie um so leichter etwas ungemein Erhabenes — manche unter ihnen wohl sogar die Heiligkeit des wahren Gesetzes — je weniger sie vermuthen, daß diejenige Gesetzmäßigkeit, welche schlechthin um ihrer selbstwillen beym Handeln beabsichtiget werden soll,

durchaus nichts anderes sey und seyn könne — als die leere, sinnlose Nothwendigkeit zu Handeln um zu Handeln.

Da die Kantianer nicht einmal den im Handeln um zu Handeln bestehenden Geist ihres moralischen Gesetzes anerkennen: so sind sie noch viel weiter als die reinen Transcendentalphilosophen, die zur Anschauung jenes Handelns gelangt sind, davon entfernt, die wahre, aber geheime, Triebfeder des Handelns um zu Handeln zu besorgen. Die Behauptungen: Es sey nur wieder eine besondere Lust und Unlust, die in dem Begriffe ihres moralischen Gesetzes der Abstraktion von Lust und Unlust überhaupt zum Grunde liege, — was sie unter Freyheit zu verstehen glauben, sey an sich nichts als blinde Willkühr, — und der eigentliche Urheber und Gesetzgeber jener Freyheit sey nichts als die Lust an eingebildeter Unabhängigkeit und Unlust an eingebildeter Abhängigkeit — müssen Ihnen als die ungereimtesten Beschuldigungen und frechsten Entheiligungen vorkommen. Sie kennen, erkennen, und bekennen ja! jene Freyheit nur in dem Gesetze der Gesetzmäßigkeit, glauben in ihr selber nichts als das handelnde Gesetz, und die lebendige Gesetzmäßigkeit zu besitzen, räumen ihr nur im Bewußtseyn der Pflicht, und im Handeln aus Pflicht Realität ein, und erklären dieselbe für ein bloßes Hirngespinst, sobald man sie ohne Beziehung auf Pflicht und Gewissen geltend machen wollte.

Während auf diese Weise die Freyheit in der Kantischen Schule nur in der Eigenschaft eines bloßen Geheimnisses geoffenbart, und durch das Kantische Sittengesetz nicht weniger verhüllt, als entdeckt wird — tritt dieselbe in der Fichtisch-schellingschen Schule als das Evidenteste unter allem, was Evident ist, und werden kann, auf. Sie ist hier nicht nur die Ratio Essendi, sondern auch Cognoscendi, nicht nur des Sittengesetzes, sondern von allem, was ist und seyn kann; das Einzige durch sich selbst Wahre und Gewisse und die Urquelle aller Wahrheit und Gewißheit selber.

Es war Fichten und Schellingen vorbehalten, die gesammte Philosophie in eine freye That des Menschen umzuschaffen. Ihnen genügte daher auch keineswegs jene Kantische Freyheit, welche nichts weiter als die bloße Lust und Unlust überhaupt zu vernichten vermag, während sie die Gegenstände derselben stehen lassen, ja sogar, um auf sie handeln zu können, voraussetzen muß. Jene beyden Weltweisen forderten, suchten, fanden die volle, ganze, unendliche Freyheit — in der Freyheit — in derjenigen Freyheit, welche keine andern Schranken zuläßt und erkennt, als welche sie sich selber setzt; welche sie sich nur darum und dadurch setzt, weil sie Freyheit ist; und in welchen und durch welche sie sich selbst als Freyheit setzt.

Der Philosoph hat diese Freyheit, indem Er sie haben will; und er könnte sie nicht haben wol-

len, wenn er sie nicht hätte. In dieser Freyheit, und durch dieselbe sieht Er, indem Er sich zum Philosophiren anschickt, von den Objekten hinweg, die Ihm durch das gemeine, unphilosophische, Bewußtseyn vorgespiegelt, aber durch jenes absolute Wegsehen vernichtet werden. „Indem auf diese „Weise der Geist alles Objektive für sich durch die „That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als „die reine Form seines Wollens, von nun an das „ewige Gesetz seines Handelns."

Das Individuum des Philosophen kömmt bey diesem Verfahren nichts weniger als zu kurz. Dasselbe sieht zwar schon dadurch und insoferne, weil und inwieferne es von den Objekten überhaupt wegsieht, auch von sich selbst, als dem Subjekte dieser Objekte überhaupt, von sich als empirischen Subjekt, als individuellen Ich überhaupt ebenfalls weg. Allein eben dadurch hat es sich derjenigen Abhängigkeit von den Objekten überhaupt entzogen, welche ihm in der Eigenschaft eines empirischen Subjektes oder individuellen Ichs überhaupt unvermeidlich und unüberwindlich — aber ihm nichts destoweniger in der Eigenschaft des spekulirenden individuellen Individuums — überlästig ist. Seine geheime Unlust an dem Hinausgehen zu Etwas, das über Ihm sey, und die geheime Lust an dem Insichzurückgehen, und Sichselbergenugseyn — konnte nur vermittelst jenes Wegsehens von den Objekten, das auch ein Wegsehen von

dem empirischen Subjekte, oder dem individuellen Ich überhaupt ist, befriediget werden. Sie bewirkte also jenes Wegsehen, und durch dasselbe die absolute Subjektivität, und führt alles dasjenige absolute Weg- Zurück- und Hinsehen herbey, worin das Thun dieser Subjektivität, und das ganze transcendentale Spekuliren besteht. Für das individuelle spekulirende Individuum ist nun ein neues Bewußtseyn, — das reine, philosophische, Selbstbewußtseyn angegangen, in welchem das Ich nicht weniger als Alles, und Alles nicht mehr als Ich ist — eine neue Ordnung der Dinge, in welcher schlechthin Nichts über den Philosophen geht, und das Universum nicht blos seines Gleichen, sondern nichts als sein reines Selbst ist.

Die unbewußte, reale, Thätigkeit, welche derjenigen Bewußten und Idealen, die der Spekulant als den Proceß seines Philosophirens kennt, zum Grunde liegt, ist die in sich selbst verliebte, und eben darum auch sich selbst verkennende, Willkühr. Sie befruchtet ihr eigenthümliches Organ, die Phantasie, und generirt dadurch sich selber in der Eigenschaft der Urquelle alles möglichen Scheins im Menschen — indem sie sich in der Eigenschaft der Urquelle aller Wahrheit, als die absolute Freyheit, konstituirt zu haben wähnt. In jenem Generiren erscheint, vor allem anderen möglichen Scheine, Sie selber — sich

selber — unter dem Scheine der bloßen, und zwar der schlechthin Producirenden Selbstthätigkeit, und indem sie am Leitfaden des methodischen Scheines des Denkens in dieser Wirksamkeit fortfährt, erscheint ihr alles, was in der äußeren und inneren Erfahrung wirklich Schein ist — als bloßes Produkt der bey ihrem Produciren sich selbst zuschauenden Selbstthätigkeit. — So hat der reine Transcendentalphilosoph die Ihn durch ihre Abhängigkeit drückende Individualität überhaupt aus seinem Bewußtseyn hinweggeschafft, um in der Spekulation durch seine individuelle Individualität — dem Genusse einer unbeschränkten Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Selbstmacht — im Erschaffen alles möglichen Wissens in Ihm — und der Natur außer Ihm, obliegen zu können.

In diesem Zustande des Schöpfergenusses, und der Schöpferwürde, ist der reine Transcendentalphilosoph über dasjenige Handeln, welches Er mit dem Kantianer das Moralische nennt, und das von diesem für das allerhöchste, wozu ein Ich gelangen kann, gehalten wird, unendlich erhaben. Er weiß, daß das moralische Handeln, als solches, nur auf dem Standpunkte des empirischen, gemeinen, Bewußtseyns, und für denselben möglich sey, daß es nur in der Welt der Erscheinungen, als solcher, nur in der Region der natürlichen Vorurtheile gelten

könne und müsse, daß der Philosoph aber zu demselben nur dann und insoferne gelangen könne, inwieferne Er den Charakter eines Schöpfers gegen den eines Unerschaffenen, der sich allein durch jenes Handeln behaupten läßt, aufgebe.

Daß, und wie dem Philosophen diese Herablassung möglich, und sogar nothwendig sey, daß, und wie Er von seinem handelnden Wissen und wissenden Handeln — zu einem Handeln im Glauben, und Glauben im Handeln übergehen könne, daß, und wie Er das wissentliche, ideale, Thun seines schaffenden Geistes über dem blos geglaubten, realen, Thun seines lebendigen Leibes unterbrechen, und vergessen, daß, und wie Er aus einem Gott je wieder Mensch werden könne — ist freylich nur durch eine Inkonsequenz begreiflich, die zwar keine geringere, als die absolute Inkonsequenz selber — aber auch die Einzige ist, welche sich der reinen Transcendentalphilosophie nachweisen läßt.

Man darf diese in Ihrer Art einzige Inkonsequenz nur recht ins Auge fassen, um einzusehen, daß sich der reine Transcendentalphilosoph derselben nicht zu schämen habe. Sie ist Ihm selber keineswegs verborgen, und liegt seiner Philosophie vielmehr zum Grunde als zur Last. Sie ist als die von aller Konsequenz nothwendig verschiedene Bedingung aller Konsequenz in seinem Urprincip selber nothwendig enthalten, und besteht mit einem Worte in dem, in dem absolut in sich zurückgehenden

Thun, im reinen Selbstbestimmen — in der reinen Ichheit, enthaltenen, ursprünglichen, nie zu tilgenden Widerstreit. Es ist die Urbedingung im Urgrunde selbst, ohne welche die Freyheit, als Wille keinen Widerstand zu überwinden, als Einbildungskraft keinen Gegenstand anzuschauen, als Denkkraft keinen Widerspruch aufzuheben, mit einem Worte! als Thätigkeit — nichts zu thun haben würde. Es ist dieser Widerstreit diejenige Duplicität, welche in der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen liegt, und vermöge welcher allein das reine Ich, oder die absolute Subjektivität, und die reine Natur, oder die absolute Objektivität nur Eine und dieselbe Unendlichkeit des Endlichen sind — vermöge welcher die Philosopie aus Wissenschaftslehre, oder transcendentalem Idealismus, und aus Naturlehre, oder spekulativer Physik besteht, welche die zwey Grundwissenschaften einer und derselben Philosophie sind — vermöge welcher endlich der Philosoph selber die Duplicität sowohl in seinem Fürwahrhalten als Wissen und als Glauben, als auch in seinem Handeln als reines und empirisches Ich — zwar anschauen und beschränken, aber nicht begreifen und aufheben kann.

Mit Mitleiden oder Spott sieht mancher, bey der Kantischen Kritik stehen gebliebener, Transcendentalphilosoph auf das so eben beschriebene

Unwesen der konsequenten und sublimirten Transscendentalität herab. Er segnet jenes Stehenbleiben, nennt es philosophische Selbstständigkeit, und ahnet nicht, wie es ihm nur dadurch möglich geworden sey, daß Er an den Kantischen Formeln hängen geblieben ist, ohne in den eigentlichen Sinn derselben einzudringen.

Die praktische Vernunft denkt nicht. Dieß gesteht, und behauptet ihr selber, ihr selbstständigen Bekenner und Verbreiter der kritischen Moralphilosophie und Moraltheologie! Aber solltet nicht wenigstens Ihr, als Philosophen, die praktische Vernunft denken können und denken müssen, wenn ihr dieselbe als euer Princip aufstellt? Ihr glaubt dieselbe wirklich zu denken, indem ihr euch, nach Anweisung der Kritik, bey jenem Worte das reine Thun, die Handlung und Handlungsweise der Freyheit in dem empirischen Ich vorstellet, wodurch dieses Ich genöthiget wird, als empirisches Subjekt so zu handeln, als ob es absolutes Subjekt wäre — oder wie Andere unter euch es ansehen — nach dem reinen Thun, nach der Handlung und Handlungsweise der Freyheit zu streben. Seht nun zu: ob in der That denkbar sey, was ihr euch hier gedacht zu haben glaubt!

Ihr dürfet aber dabey nicht vergessen, daß eurer Philosophie zufolge nur das empirische Ich allein, und als solches, das Wahre sey, und daß euch die reine Intelligenz, das absolute Ich, ein bloßer

Paralogismus der vernünftelnden Spekulation sei. Solltet ihr also euer moralisches Gesetz, die Aufgabe der praktischen Vernunft an den Menschen, wirklich denken: so müßtet ihr euch darunter die im empirischen Ich, vorhandene, aber nicht durch dieses Ich sondern durch reines Thun in demselben gegründete Nothwendigkeit zu thun blos um zu thun denken können. Denken könnt Ihr dieses durchaus nicht. Es muß hier die Phantasie ins Mittel treten, und sie ist es auch wirklich, welche der unendlichen Sinnlosigkeit eures moralischen Gesetzes entweder die Gesinnung des maskirten Egoismus, oder der wohlmeynenden Religiosität unterschiebt.

Für ein Ich, welches nichts über sich selber gelten lassen will, muß die an sich selbst unverständliche Nothwendigkeit des Thuns, blos um zu thun, etwas sehr verständliches werden, so bald dasselbe es darauf anlegt, sich in der Spekulation seine absolute Freyheit durch die That zu bewähren. Wüßte freylich dieses Ich, daß dem Akte des Wegsehens von Lust und Unlust überhaupt, wodurch Ihm sein angebliches reines Wollen entsteht, wieder nur eine besondere, und zwar sehr gemeine Lust und Unlust zum Grunde liege, so müßte Ihm die Ungereimtheit jenes Aktes, und damit auch des reinen Willens im empirischen Ich, sogleich in die Augen springen. Allein jene besondere Lust und Unlust wirkt als geheime Triebfeder, und kann nur unbewußt dem

Ich wirken, wenn sie überhaupt in ihm wirken soll. Das Ich weiß dabey von nichts, als von seinem Freyseyn wollen, blos um frey zu seyn; und da sich dasselbe nur im Wollen und als Wollend — als freyseyend — freyhandelnd vorstellen kann: so stellt sich dasselbe als schlechthin wollend vor, d. h. als nichts wollend denn das Wollen selbst — und in diesem Wollen als thuend, blos um zu Thun. Es weiß nun, daß das reine Wollen ein Thun blos um zu Thun sey, und daß Ihm dieses Thun blos um zu Thun nothwendig sey, daß es Thun müsse, blos um zu thun, wenn es frey, damit es frey, weil es frey sey. Diese Nothwendigkeit ist ihm nun das Gesetz der Freyheit — sie ist ihm so reell und wichtig als sein Abscheu vor Abhängigkeit, und seine Sucht nach Unabhängigkeit, so gewiß als sein Gewissestes, die Freyheit, die sich in ihm durch sich selbst geltend macht. Es weiß von keinem anderen Grund dieser Nothwendigkeit, und weiß daß dieselbe keinen andern haben könne, als der in der Freyheit selbst liegt. Sie ist ihm das Absolute der Freyheit selber, nichts anderes, als die sich selbst aussprechende, sich selber zum Gesetze machende Freyheit, mit einem Worte der autonomische Wille.

So verwandelt sich die subjektive Nothwendigkeit, die Willkühr durch Willkühr geltend zu machen, in die absolute Nothwendigkeit der Freyheit. Der tiefe Sinn dieser Nothwendigkeit, der durch die prächtigen Namen Autono-

mie, praktische Vernunft, kategorischer Imperativ, reiner Wille, Sittengesetz, Pflicht u. s. w. ausgeschmückt, den Stolz der Philosophie unsres Zeitalters ausmacht, ist in der Wahrheit nichts mehr und nichts weniger als der der Selbstliebe unergründliche Abgrund der Selbstliebe. Die Worte Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung, Selbstachtung, Selbstzweck u. s. w. bezeichnen jenen Abgrund wenigstens eben so sehr, als sie ihn verhüllen. Sie sind gerade in dem Zeitalter, da die herrschsüchtige und geldsüchtige Willkühr Millionen Menschen geschlachtet, zu Krüppeln, und Bettlern gemacht hat, und da die Lüsternheit mit dem Eigendünkel wetteifert, um die Zügellosigkeit der Willkühr aufs höchste zu treiben, die Losungs- und Lieblingsworte sowohl im hohen Rathe der Selbstdenker von Profession als unter den Volkslehrern aller Art geworden. Sie dürften vielleicht mehr als irgend ein anderes der Zeichen unsrer Zeit beweisen, daß, wenn die Menschheit von der wahren Selbsterkenntniß vielleicht nie weiter entfernt war als in unsren Tagen — sie in keiner Menschenklasse im Durchschnitte weiter davon entfernt sey als unter den Lehrern der übrigen Menschen.

Männer, welche mehr mit religiöser Gesinnung als mit Scharfsinn und Uebung in der Spekulation ausgerüstet, mit dem Zeitalter fortzuschreiten bemüht waren, mußten um so geneigter seyn, sich

unter dem Kantischen moralischen Gesetze nichts geringers als den Willen Gottes selbst vorzustellen, da Ihnen durch die kritische Schule auf so mannigfaltige Weise zu verstehen gegeben wurde, es sey auch damit im Grunde nichts Anderes gemeynt. Sie gewöhnten sich daher allmählig unter praktischer Vernunft das bessere Selbst im Menschen, das Ebenbild Gottes in der Seele, die Stimme Gottes im Gewissen zu verstehen; und das Absolute, welches sie mit Kant an der menschlichen Subjektivität im moralischen Selbstbewußtseyn entdeckt zu haben und annehmen zu müssen glaubten, war Ihnen nichts Anderes als der Abglanz des wahren, d. i. des absoluten Absoluten — die Wahrheit aus dem Urwahren — die Manifestation der Gottheit!

Allein wer sich die praktische Vernunft auf diese Weise deutet, der hat eben darum und dadurch das Wesen und den Geist derselben und damit die ganze Transcendentalphilosophie, die reine und die unreine — durchaus verkannt.

Wie oft, Ihr religiösen Kantianer, hat es euch Kant gesagt, und habt Ihr es Ihm nachgesagt: Gott könne nur in praktischer Rücksicht geglaubt werden. Aber wisset Ihr auch wohl, was dieses Glauben in praktischer Rücksicht euch, wenn und inwieferne Ihr kritische Philosophen seyd, seyn könne und müsse?

Als kritische Philosophen wisset Ihr ja, daß das moralische Gesetz nichts als die Hand-

lungsweise und die Handlung eurer praktischen Vernunft sey, und daß dasselbe keine andere Rationem Essendi habe, als die Freyheit in Euch. Ihr wisset, daß sich außer der absoluten Subjektivität, oder der subjektiven Absolutheit, welche das Wesen euerer Vernunft ausmacht, kein Absolutes denken lasse. Inwieferne Ihr dieses wisset, könnt Ihr keinen Gott, kein nicht subjektives — kein schlechthin reales Absolutes über euch und über der Natur — für Wahr halten. Ihr müsset dieses euer Wissen in dem praktischen Handeln im wirklichen Leben vergessen, wenn Ihr an Gott glauben sollt. Könnt ihr es aber dabey nicht zu diesem Vergessen bringen, dann ist auch euer Glaube beym Handeln keine Ueberzeugung, daß Gott ist, sondern ein bloßes Handeln, als ob Gott wäre — ein Thun, als ob ihr nicht wüßtet, daß kein Gott ist.

Als kritische Philosophen müsset ihr wissen, daß dasjenige, was Ihr die Natur nennt, den Gesetzen euerer Subjektivität durchaus nicht widersprechen könne, theils weil überhaupt dem Absoluten nichts widersprechen kann, theils weil euch die Naturgesetze selber nur Handlungsweisen eurer Subjektivität sind. Ihr solltet sonach auch wissen, daß ein Gott, welcher die Natur zum Behuf eurer Subjektivität einzurichten und zu lenken, der das Physische dem sogenannten Moralischen anzupassen hätte, etwas eben so sehr entbehrliches, als dem, was euch Natur — und Freyheit seyn

muß, durchaus widersprechendes sey. Aber bey dem praktischen Handeln könnt Ihr nicht spekuliren; und insoferne auch nicht wissen, wie Ihr mit Gott und euch selbst, der reinen Wahrheit nach, daran seyd. Ihr müßt vielmehr, um praktisch handeln zu können, von der Subjektivität des Absoluten wegsehen, und das Absolute muß euch, wenn ihr dasselbe überhaupt noch im Auge behalten sollt, außer und über euch scheinen. Es muß euch dasselbe wie ein lebendiger Gesetzgeber vorkommen, der sich im Gewissen mit euch zu sprechen herabläßt, und seinen Richterstuhl in eurem Lebensgefühle aufschlägt. Aber damit wisset ihr auch als Philosophen, daß dieses nichts mehr und nichts weniger als bloße Erscheinung der praktischen Vernunft, ein nothwendiger Wahn, ein natürliches Vorurtheil sey. Dieses und nichts anderes ist euer praktischer Glaube für euer philosophisches Wissen, und durch dasselbe.

Ihr nennt den Glauben an Gott ein Postulat der praktischen Vernunft. Wozu postulirt diese Vernunft jenen Glauben? Wozu bedarf eure Moralität Gottes? Zum Ausspenden der Glückseeligkeit, die der Moralität angemessen sey? Wie? sollte jenes nothwendige Thun blos um zu Thun, die kritische Moralität — jenes vergebliche Ringen eures empirischen Ichs nach absoluter Unabhängigkeit im Handeln — in der That auf Glückseeligkeit Ansprüche haben oder geben? Müsset Ihr nicht, um im kritischen Sinne moralisch zu han-

deln eure ganze Seeligkeit in das Selbstthun, und ins bloße Thun um zu Thun setzen, und in dieser Eigenschaft durchsetzen? Auch haben die meisten unter euch jene morsche Brücke der Würdigkeit des Wohlbefindens, durch welche Kant von seiner Moralität ohne Religion — zu einer Religion, die nichts als seine Moralität ist, hinüberführen wollte, aufgegeben und selbst abgebrochen. — „Es ist," höre ich Andere unter euch sagen, „die äußere Möglichkeit der Erfüllung des innerlich schlechthin nothwendigen moralischen Gesetzes, wozu die praktische Vernunft den Glauben an Gott postulirt." Habt Ihr vergessen, was euch in eurer Philosophie äußere und innere Möglichkeit, was euch das wahre Absolute ist, dem alles Denkbare für euch angemessen seyn muß? Und muß nicht die äußere Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes eine nothwendige Folge der inneren Nothwendigkeit desselben, muß sie nicht schon in derselben enthalten seyn?

Was könnet, was müsset Ihr euch unter Religion denken, wenn Ihr dieselbe mit Kant Erfüllung des moralischen Gesetzes als Willens Gottes nennt? Habt Ihr nie die Doppelsinnigkeit vor jenem als bemerkt? Versteht Ihr durch jenes: als nicht mit Kant ein bloßes als ob, gleichsam wie, ad instar — sondern mit der wahren Religiosität — ein eigentliches: weil es der Wille Gottes ist: so habt Ihr dadurch den ganzen Sinn des transcendentalen, moralischen, Gesetzes vernichtet, und weder die Kantische noch die Fich-

tische Schule kann euer Handeln für ein moralisches gelten lassen. Euer Wille kann ja! jenem Gesetze zufolge, nur dann und insoferne moralisch handeln, wann und inwieferne Er lediglich als euer absoluter Wille handelt. Ihr habt nur dann und nur insoferne wahre Religion, wann und inwieferne Ihr euren absoluten Willen in eurem empirischen Ich und durch dasselbe durchsetzet, als wenn er Gottes Wille wäre. Eure absolute Subjektivität, die ihr als solche nur in eurem philosophischen Wissen kennet, muß freylich, wenn sie durch euer empirisches Ich in der Sinnenwelt handeln soll, sich vor sich selber verbergen. Aber ihr verliert nichts dabey, indem ihr dieselbe, so lange sie euch selber unbewußt, in euch und durch euch handelt — als Gott anbeten müsset!

Ihr, die Ihr die Religion durch Religiosität kennet, und alle die erwähnten Gräuel in eurer Moral- und Religionsphilosophie nicht ahnen könnt, solltet Ihr erst durch jenes Kantische: als ob — ad instar darauf aufmerksam gemacht werden müssen, daß jenes Moralgesetz unmöglich der göttliche Wille seyn könne? Wie?. jene eingebildete Nothwendigkeit in euch, zu thun blos um zu thun, die entweder gar keinen, oder nur denjenigen Sinn zuläßt, den ihr die Selbstsucht unterschiebt, sollte der heilige Wille Gottes an Euch, eure göttliche Bestimmung, und der Endzweck des Universums seyn? Dann wäre freylich die Gottheit nichts weiter, als der Lückenbüßer eurer praktischen Vernunft in eurem gemei-

nen Bewußtseyn, der Schatten eurer absoluten Subjektivität, das Ebenbild eurer Selbstheit, das eure in sich selbst verliebte Willkühr nur zu dem Behuf ersonnen hat, damit sie auch bey demjenigen Handeln, wobey sie von sich selbst wegsehen muß, sich wenigstens in ihrem Bilde vor Augen habe!

„Unsre hauptsächlichsten Seelenkrankheiten," sagt Paskal, „sind der Stolz, der uns von Gott losreißt, und die Lüsternheit, die uns an der Erde „festhält. Die Philosophen haben dabey nichts „anderes geleistet, als daß sie immer wenigstens Eine „dieser Krankheiten unterhalten haben." Sie sahen nämlich bald die Eine bald die Andere für den natürlichen, gesunden, Gemüthszustand des Menschen an, und suchten bald den Stolz durch Lüsternheit, bald diese durch jenen zu verdrängen.

Jene beyden Hauptübel sind indessen doch nur verschiedene Symptomen von Einem und Ebendemselben Grundübel, welches die Willkührlichkeit, die Selbstsucht, die Gottesvergessenheit im Menschen ist.

Die bisherige Philosophie hat wenigstens großentheils in dem Versuche bestanden, jenes Grundübel dem Verstande unsichtbar, und insoferne im Willen unheilbar zu machen.

Sie verbarg im Epikurismus und im Materialismus die Aktivität der Selbstsucht hinter die Passivität — im Stoicismus und im Kantischen Idealismus die Passivität der Selbstsucht hinter die Aktivität, und endlich in dem

durchgeführten reinen transcendentalen Idealismus, oder in der reinen Ichlehre — die aktive und passive Selbstsucht zugleich hinter die Absolute, den ganzen Egoismus hinter die reine Ichheit — hinter sich selber.

Nach dem Epikurismus besteht die Gesundheit des menschlichen Geistes darin, daß sich derselbe durch nichts als durch die bloße Natur vermittelst der Lust und Unlust beherrschen lasse; — nach dem Stoicismus und Kantianismus darin — daß derselbe durch seine bloße Vernunft die Natur und sich selber beherrsche; — nach der reinen Ichlehre darin, — daß derselbe in der Natur nichts als das herrschende Ich, und im Ich nichts als die herrschende Natur gelten lasse.

In allen diesen Vorstellungsarten ist es immer nur Eine und eben dieselbe sich selbst verkennende Selbstsucht, welche im Ersten Falle den Menschen von Gott losreißt und an der Erde fest hält, indem sie ihn der vernünftelnden Lüsternheit unter dem Namen der Natur preiß giebt — im Zweyten Falle von Gott und von der Natur losreißt, indem sie ihn der vernünftelnden Selbstgenügsamkeit unter dem Namen der Vernunft preiß giebt — im Dritten Falle ihn von Gott losreißt, und an der Erde festhält, indem sie ihn der vernünftelnden Selbstgenügsamkeit und Lüsternheit zugleich — der spekulirenden Willkühr in ihrem ganzen Umfang unter dem Namen der absoluten Freyheit, oder der Autonomie des Ichs preiß giebt.

So wurde der Mensch auch sogar bey dem, was er

das Ergründen der Wahrheit nannte, und wo-
bey Er von der Selbsterkenntniß ausgehen zu müs-
sen und wirklich auszugehen glaubte, durch seine
Selbstliebe hintergangen. Diese, immer mehr und
mehr in Selbstsucht ausartende, Selbstliebe zog
ihn allmählig, und auch dort, wo er es am allerwenig-
sten vermuthete, in der Theorie selber, immer tiefer
in den Abgrund des sich von Gott losreißen-
den Selbstes hinab, welcher der eigentliche Ur-
grund alles Irrthums im Menschen ist, aber von
Ihm bald unter dieser bald unter jener Vorspieglung für
den Urgrund der Wahrheit gehalten, und, als
solcher, behandelt wurde.

Da das lediglich auf sich selber sich ver-
lassende Ich dieser Abgrund selber ist, so kann
auch kein Ich sich durch sich selbst über die-
sen Abgrund erheben. Der Mensch vermag die-
ses weder durch das sogenannte moralische
Handeln, wobey Er keinen anderen als einen
blos Subjektiven Grund — derselbe heiße nun
Lust oder Unlust, oder reine Selbstthätigkeit
— hat und erkennt — noch durch das sogenannte Phi-
losophiren, wobey sein sogenanntes Den-
ken von Ihm selber für eine bloße subjektive Thä-
tigkeit gehalten, und als solche gebraucht wird.

Ueber jenen Abgrund kann der Mensch theils
nur durch das, im eigentlichsten Verstande, religiö-
se Handeln, das wahre Selbstverläugnung ist,
und wobey Er nur Gott, und die Natur unter
Gott vor Augen hat — theils nur durch das-

jenige Denken hinausgehoben werden, welches im menschlichen Bewußtseyn vom wahren Absoluten ausgeht, nur auf dasselbe zurückgeht, das also ebenfalls und unverrückt Gott vor Augen hat, und nur insoferne wahres Denken im Menschen — Offenbarung des Urwahren am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre ist. Nur dieses Denken kann und soll das Philosophische — und nur jenes Handeln — das Moralische heißen.

N. IV.

Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre.

Wir leben in einem Zeitalter, welches vielleicht vor allen übrigen das systematische genannt zu werden verdiente; so sehr herrschte in ihm die Begierde, alle Kenntnisse des Menschen unter einem Gesichtspunkte und einer logischen Verkettung in den Gränzen eines Lehrgebäudes zusammenzufassen. Unläugbar gewährt diese Beschäftigung jedem Forscher der Wahrheit, besonders wenn er glücklich in ihr zu seyn glaubt, ein besondres Vergnügen. Zeigt sich doch darin ein gewisses Gefühl der Kraft, eine gewisse Erhebung über den gemeinen Standpunkt des Lebens, wodurch natürlich alles Denken und jede auf die Findung eines Systems verwandte Mühe sich selbst belohnt! Glaubt doch auch gewöhnlich der Erbauer eines neuen Gebäudes, es sey durch die Anlage und ganze Ausführung derselben für Bequem-

lichkeit und objektive Nutzbarkeit sehr viel gewonnen! Wenn daher der Verfasser dieses Aufsatzes nicht ganz mit dem Enthusiasmus der Erfinder von demjenigen spricht, was sich durch Systeme erwarten läßt, so mag vielleicht mancher Leser gegen ihn eingenommen werden, und weil seine Bedenklichkeiten alle Systeme gleich stark treffen, keine Parthie wohl ganz mit ihm zufrieden seyn; er überläßt inzwischen seine Gedanken, die übrigens durch Zufall entstanden sind, und nicht gerade alles erschöpfen sollen, der Beurtheilung eines jeden, mit dem Bewußtseyn, nach seiner Ueberzeugung gesprochen zu haben. Ich denke mir einen Jüngling, der voll ist vom Streben und der Liebe zur Wahrheit, der sich verliert in Träumen der Zukunft, und in ihr erst die Gegenwart zu schätzen weiß, der mit vorauseilender Phantasie an die kleinsten Beziehungen stets das Größte zu knüpfen pflegt, und dem das Studium der neuern Philosophie die ersten reifen, befriedigenden Früchte gewährt; — er sieht in diese neue Schöpfung der Philosophie, wird hingerissen von dem Bilde, sein ganzes Wesen drängt sich zu ihm, und voll jugendlicher Begeisterung erfüllen große und erhabne Entschlüsse sein Herz! —

Jahrhunderte sind gekommen und vergangen, — ruft er aus, — ein ewiges Steigen und Fallen der Menschheit in ihnen! Der Geist des Menschen wirkte fort, wirkte ruhig fort bey diesem Steigen und Sinken! Nicht durch den Tumult von außen gestört, nicht durch die Hindernisse geschreckt, welche die Früchte einer langen Arbeit zu zerstören drohten, näherte er sich unaufhaltsam seinem Ziele! Es ist eine kühne Gewalt, die

ihn fortreißt, und ihm, mit Schweiß und Staube bedeckt, am Ende seiner Bahn die Palme reicht! Das Menschengeschlecht ist zum Manne geworden, und sieht mit Vergnügen auf die spielende Kindheit zurück. Das Menschengeschlecht ist mündig, und nimmt aus den Händen des Schicksals die Zügel, mit denen es bisher regiert wurde! Wo sind sie, die großen Männer der Vorwelt, denen ihr Zeitalter huldigte, in ihnen das Muster der Weisheit prieß? Was ist für uns ihre Weisheit, als das Vorspiel einer unausgebildeten Kraft, in deren vollendeten Ausbildung und völligem Besitz wir uns glücklich schätzen? Wie würden ihre Schatten staunen, wenn sie uns leben und wirken sehen könnten, wie würden sie sich freuen über die Größe, welche wir auf ihren Schultern erreichten! Selig sind wir, weil wir von unsrer Höhe herabschauen, und die irrigen Pfade entdecken, auf welchen sie wandelten! Selig sind wir, denn uns leuchtet das Licht und führt uns sicher durch alle Labyrinthe! Sey mir gegrüßt, Licht des Tages, verscheuche die Nebel der Dämmerung, damit alles von dir erleuchtet, alles von dir erfreut werde! —

Doch plötzlich mischt sich ein Zweifel unter diese Empfindungen, und unterbricht den raschen Strom in seinem Laufe! Wie, wenn alle diese Ahnungen der Zukunft nur Vorspiele von dem sind, was dereinst sich wirklich enthüllen wird? Wenn die Begeisterung der Gegenwart nur durch ein falsches Colorit geweckt würde? Wie, wenn künftige Menschengeschlechter auch unsern Weg als einen Abweg bezeichneten und an ihm vorübergiengen, wie wir vor den Abwegen

der Vergangenheit? Wenigstens lehrt uns die Erfahrung, daß jedes Jahrhundert in seiner Morgenröthe die letztgeborne Sonne und das einzige erfreuende Licht zu sehen glaubte; wir mögen uns daher in spätere Zeiten versetzen und annehmen, daß sie noch eine Sproße höher stiegen und nun zu ihren Füßen erblicken wie wir die Mühe und den Stolz der Vergangenheit. Wären also auch die Werke unserer Hand Vorübungen jugendlicher Kraft, denen die Festigkeit des Mannes fehlt? Wäre auch an ihnen noch zu bessern und zu ändern, und würden auch sie gleich den Denkmälern über Gräbern ein Raub der alles zerstörenden Zeit? — Wem dieser Zweifel durch die Seele fährt, dem sinkt sein Stolz und seine kühne Erwartung, er gelangt zu einem wunderbaren Erkenntniß seiner Schwäche, und ihm schwindet sein Muth, wie dem Kinde der Muth schwindet, wenn es in der Welt, deren Kreis bisher alle seine Hoffnungen, Freuden und Wirksamkeit enthielt, nichts als Spielsachen erblickt. Es mag dem Freunde der Philosophie in solchen Augenblicken auf ähnliche Weise ergehen, wie der vortreffliche Verfasser des Buches Lienhard und Gertrud von seinem thätigen, für Menschenwohl so bemühten und wirksamen Volksfreunde kurz vor dessen Tode sagt:

......er staunte zurück in sein Leben, alles Thun
„der Menschen schien ihm ein Spiel, das nicht
„so sehr um seiner Wirkung willen, als um die
„Kräfte des Menschen in Uebung zu erhalten und

„desselben Anlagen zu entwickeln, einigen Werth „habe. . . . . .

Wahrheit ist es, die wir suchen, ewig daurende, unveränderliche Wahrheit; allein wo ist sie? An Beweisen hat es nie gefehlt, an Enthusiasmus nimmer gemangelt. Dennoch wurden die Demonstrationen des einen Tages das Mährchen des folgenden, die feste und unerschütterliche Gestalt von heute zerfloß morgen in einen luftigen Nebel. Mühsam aufgeführte Gebäude zerstörte ein kühner Angrif, oder die alles vernichtende Zeit untergrub ihre Grundvesten; was für die Ewigkeit bestimmt war, stürzte durch eigne Last zusammen. Dies ist die Geschichte der Menschheit, dies ist die Geschichte der Philosophie. Ewiges Werden und Vergehen, Kommen und Verschwinden, Wechsel der Geburt und des Grabes! Werden wir diesem Wechsel ein Ziel setzen, werden wir und was unser ist, da es geboren ward, der Vergänglichkeit trotzen?

Die allgemein gültigen Prinzipien philosophirender Vernunft können uns hier nicht helfen, denn sie sind grade in dieser ewigen Umstaltung befangen. Jeder giebt uns unter ihrem Namen seine Puppe, die freylich künstlich genug verfertigt und mit gefälligen Kleidern ausgeschmückt ist. Jeder ergötzt sich an den Farben seiner Seifenblase, bis sie zerplatzt und ihn in unbegreifliche Verwunderung versetzt. Was haben wir aber am Ende durch Puppen und Seifenblasen in Rücksicht allgemeiner Gültigkeit gewonnen? Welchen Glauben können wir einem neuen Systeme, das

mit der nemlichen Miene der Unfehlbarkeit sich nähert wie seine Vorgänger, zu Theil werden lassen? Muß nicht der Zweifel sich schon früher einstellen, ehe die Auseinandersetzung der Prinzipien geendigt ist? Uud darf der Einwohner eines Gebäudes zürnen, wenn wir Einsturz fürchten, da rings umher der Schutt und die Trümmer seiner Nachbaren uns warnen? Wir wollen uns lieber, wenn es einmal auf philosophische Ueberzeugungen ankömmt, an dasjenige halten, was uns Erfahrung und Analogie lehren: daß irgend eine Allgemeingültigkeit sich nur so lange behauptet, bis eine neue mit dem nemlichen Anspruch sie verdrängt. Und es fehlt auch dafür nicht an Zeugnissen der Philosophen, die unsern schwankenden Gang unterstützen können; wenigstens sind folgende Worte Schelling's (in seinen Ideen zur Philosophie der Natur) vollkommen in unserm Sinne gesprochen:

„Die Philosophie ist jedem nur das, wozu er
„sie selbst gemacht hat, eine allgemein gültige
„Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinst.

Jedoch, in welchen Zustand sehen wir uns nun versetzt? Nichts Allgemeingültiges, nichts Unzerstörbares, woran wir unser geistiges Leben anknüpfen könnten? Mit welchem Schleyer umhüllen sich unsre Tage, wenn das menschliche Herz, so wahrheitliebend, so innig theilnehmend an dem Gewissen und fest Gegründeten, es nirgends findet und dennoch allenthalben sucht! Rings am Horizont hängen Nebelwolken, und die menschliche Hand, welche nach Süden und nach Osten sie theilte, gewinnt durch diese Zertheilung

nichts, denn sie schließen sich wieder! Wie trübe senkt sich des Forschers Blick zur Erde, der nicht vermag das Allerheiligste zu schauen, und dennoch im Vorhofe keine Möglichkeit findet, sich die Schaubrodte des Lebens zu erklären, und von seinen Geschäften dem versammleten Volke die Deutung zu geben? Es erlahmen die Flügel des Gebeugten, um ihn und in ihm ist alles Räthsel, er besitzt keinen Pfeiler seiner Hoffnung und kein Fundament seines Friedens, alle Stützen, die er ergrif, zerbrechen wie schwache Stäbe, unfähig die Last zu tragen. Stehen wir hier nicht vor den Thoren der Verzweiflung? — Nein, es giebt etwas, an dem der Mensch festhalten darf und kann, was ihm unveränderlich zur Seite bleibt, was er wie sein innerstes Leben fühlt und ergreift, was in sich selbst und durch sich selbst gegründet ist, ewig seyn wird, wie es war; — aber der Name ist unaussprechlich.

Dennoch giebt jeder Mensch ihm einen Namen, und dieser Name ist die Geburt seines Systems. Allgemein gültig nennt es jeder, weil er sich selbst seiner Menschheit bewußt wird und diese Menschheit von andern fordert. Allgemein geltend wird es nie, weil ein anderer unter diesem Namen das Unaussprechliche nicht erkennen kann. Vielleicht hat ein anderer ihm auch einen andern Namen gegeben. Wessen Name soll herrschen? Wird nicht mit gleichem Rechte für und gegen gestritten werden können, und läßt es sich erwarten, daß die verschiednen Gesichtspunkte, von denen jeder ausgeht, in eins zusammenfallen werden? Kann man etwa hier an eine Majorität

der Stimmen denken? Und giebt es Gesetze, welche durch Gewalt eine Uebereinstimmung zu Stande brächten, zu der nicht jeder Einzelne die Hand bietet? Sicher behauptet sich nie ein System in der Alleinherrschaft, und darum ist eine Universalmonarchie im Reiche der Geister eine eben so wunderliche Grille, als die politische in den Staaten von Europa.

Das Unnennbare im Menschen ist der Text, welchen er zu erklären sucht. Wer hat diesen Text geschrieben? — Die höhere Hand, welche den Menschen mit allen seinen Ahnungen und Fähigkeiten schuf, wie er ist und seyn wird! Schaue hin, du Guter, in das innere Heiligthum deines Wesens, und vernehme dort als ein Jünger der Weisheit, was durch dein ganzes Leben kommentirt und erläutert werden soll: Wahrheit, Freyheit, Gott! Das gesammte Nachdenken der Menschheit hat von hieraus immer begonnen und hat bey diesem Ziele geendet. Kannst du aber durch Wort und Sprache fassen, woraus dein Leben selbst unbegreiflich hervorgeht, was allem Gedanken entflieht, was durch die Definition des Verstandes eben in seiner Begreiflichkeit zum Schattenspiel geworden ist, und wobey dir bald dein innres Gefühl zurufen wird: dieß ist nicht, was ich suchte, und das große Räthsel in mir sinkt herunter von seiner Gewalt und Allmacht, mit der es mich anzog, sobald es kein Räthsel mehr bleibt!

Individuell werden sich die Menschen mit der Erklärung dieses Urtextes in ihrer eignen Brust beschäftigen, und ihre Erklärungen werden wegen der individuellen Verschiedenheit auch verschieden ausfallen. Sie le-

gen ihre hohen Ahnungen vernehmlich in Wort und Gedanken nieder, die aber als Ausdruck nie zu der Sache werden können, auf welche sie zurückblicken; man nennt das Unbegreifliche, aber mit diesem Nennen entsteht der leise Zweifel: ist es auch, was der Name sagt? Wohl nie ganz vollkommen, aber doch mehr oder weniger kennbar, und dieses Mehr oder Weniger giebt den Maaßstab zur Vergleichung der verschiednen Erklärungen. Wir glauben durch Angabe irgend eines Grundbegrifs die erste bewegende Ursache gefunden zu haben, aus der gleich der Weltseele die Natur um uns und unser eignes sichtbares Leben hervorgeht; wir erheben diesen Begrif mit prophetischer Begeisterung zum Prinzip eines Systems, und wähnen durch seine vollständige Ausführung einen vollendeten erschöpfenden Kommentar über den tieferliegenden Text zu liefern; aber er hüllt sich dennoch, ungeachtet unsres Schaugerüstes von Verstandesweisheit, in sein eigenthümliches Dunkel. Einen Kommentar dieses Ursprünglichsten im Menschen, über die eigentliche Quelle aller Wahrheit, nennen wir — Philosophie.

Ich kann bey dieser Gelegenheit dem Leser unmöglich eine schöne Stelle des vortrefflichen Denkers Jacobi vorenthalten, die sich, wo ich nicht irre, in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza befindet, und alles enthält, was ich hierüber zu sagen vermag:

„— — Das größeste Verdienst des Forschers ist: „Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren. Erklä„rung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, — „niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist,

„was sich nicht erklären läßt, das Unauflösli-
„che, Unmittelbare, Einfache. — —“

Die Philosophie also mit ihren Systemen entsteht durch die Geburt eines Prinzips, aus dessen Bedeutung sie alle ihre übrigen Behauptungen herleitet. Was man daher eine philosophische Deduktion nennt, ist: der Zusammenhang irgend eines einzelnen Resultats mit dem Grundsatze oder Princip, durch die Fugen des Systems. Im systematischen Philosophiren wird deswegen der Grundsatz ein Text, zu welchem das übrige System die Erläuterung giebt. Die systematische Philosophie erschöpft also dadurch ihren Text, daß sie ihr Prinzip erschöpft, und man darf mit Grunde an sie keine weitere Anforderungen machen, wenn man anders mit ihrem Grundsatz und der Manier aus ihm zu folgern einverstanden ist. Das Resultat dieser Betrachtungen wäre denn folgendes: Es giebt etwas Unaussprechliches, mit dem innigsten Leben des Menschen Vereintes, dessen vollständige Erklärung alle Philosophie beabsichtigt. Sie wählt sich deswegen einen Grundsatz, der jenes Unauflösliche und Einfache anzeigen soll, und hat es von nun an, innerhalb ihrer Gränzen, nur mit diesem Grundsatze zu thun, dessen völlige Erschöpfung und Hinleitung zu allen Resultaten sie sich angelegen seyn läßt.

Wäre es möglich, daß ein Prinzip dasjenige, was seine Gründung veranlaßt, vollständig enthielte; so würde eine Philosophie, welche sich auf dieses Prinzip stützte, die einzig wahre seyn. In ihr wäre der einzig mögliche Kommentar über jenen unbekannten Text enthalten, und alles außer ihr müßte sonach zum Irrthum

gezählt werden können. Jedoch ist dieses nicht wohl zu erwarten. Sobald ein Prinzip für irgend eine Philosophie aufgestellt wird, liegt in ihm, seiner sonstigen Brauchbarkeit ungeachtet, nur ein Theil dessen, was es eigentlich anzeigen soll, und es wird nur ein unvollkommner Ausdruck einer höhern Idee, welche durch den Ausdruck nicht ganz erreicht ist. Der Name giebt keine vollständige Erklärung des Unaussprechlichen, sondern deutet nur darauf hin, etwa wie der Name eines Menschen für mich eine Erinnerung an seine Person wird, wenn ich ihn sonst kannte. Betrachtet man nun den Namen, oder das Prinzip eines Systems als absolute Erschöpfung des Textes, der ihm zum Grunde liegt, so wird schon dadurch dem Irrthume ein weites Feld eröffnet. Das System muß freylich seinen Grundsatz als einen solchen betrachten, sobald es auf ihn gebaut werden soll, denn es ist Natur des Systems, daß es erschöpfen will, aber außerhalb seiner Schranken muß dem Philosophen die Unzulänglichkeit seines Prinzips klar werden. Dadurch wird es begreiflich, wie in Systemen die Quelle der meisten Irrthümer vorhanden ist, und wie der Anspruch des einen auf uneingeschränkte Vollständigkeit und Wahrheit durch den Anspruch des andern verdrängt wird. Findet sich in seinem Grundsatz nur die kleinste Unzulänglichkeit und Nebenidee, so müssen begreiflich die daraus hergeleiteten Folgerungen den unbefangenen Beobachter in Erstaunen setzen. Wer auf Systeme seine Hoffnung setzt, und in ihnen einzig die Wahrheit zu finden glaubt, der greift nach einem Schatten, ohne je die Gestalt zu finden, welche

ihn verursacht. Die Gestalt ist außer dem Systeme, nicht innerhalb seiner Verkettung, dort, wo keine Namen gelten. Die anmaßende Anpreisung der Systeme läßt sich daher mit der Empfehlung von Universalmedizinen vergleichen; wohl dem, der seine Genesung nicht von ihnen erwarten darf!

Sind denn alle Systeme zu verdammen? Das wäre Uebereilung. Sie liefern ein herrliches Denkmal der menschlichen Kraft und des menschlichen Verstandes, selbst wenn sie minder gelungen seyn sollten, und man muß nur nicht den Gesichtspunkt vergessen, aus welchem sie zu betrachten sind. Zur Erläuterung dürfen wir einmal den Philosophen mit einem Künstler vergleichen. Dieser benutzt mit geschickter Hand alle Werkzeuge, welche ihm zu Gebote stehen, um den Sinnen etwas Vollendetes darzustellen, was gerade jetzt vor seiner Phantasie schwebt; jener sucht mit Hülfe des Verstandes und der Vernunft eine Idee der Wissenschaft anschaulich zu machen, wie sie durch wiederholtes Forschen in ihm entsprungen ist. Beyde sprechen zu ihrem eigenthümlichen Publikum, der Künstler zu den Kunstverständigen, der Schöpfer eines Systems zu den Philosophen. Beyde arbeiten auf ähnliche Weise nach einer Idee, welche sie zu erreichen wünschen, und die bey allem ihrem Thun gleichsam die Leuchte ist, wodurch sich ihr Weg erhellt. Wird es aber nicht selbst dem geschickten Künstler schwer fallen, seine hohen Ideale in ihrem vollen Feuer und ihrer ganzen Erhabenheit vor die Anschauung zu bringen, und sollte dieß dem Philosophen minder schwer werden? Sein Ideal, nach welchem er

das System, gleich einem Kunstwerke, entwirft, ist die Wahrheit, für die es keinen Namen giebt. Sie will er ausdrücken, wie der Künstler das Bild seiner Phantasie, aber er bleibt hinter ihr zurück, wie der Künstler nur die schwachen Züge dessen, was er wollte, im Gewordenen erblickt. Erfindung und Anordnung eines Systemes sind daher Uebungen der Thätigkeit des Menschen, welche nicht deswegen angestellt werden, um das Ideal hervorzubringen, welches bey dem Künstler wie bey dem Philosophen schon vorher in ihm lebendig seyn muß; sondern etwas demselben ähnliches zu bilden und zu schaffen, welches freylich durch seine mancherley Mängel der Idee des Schöpfers selten entspricht. Systeme sollen also wie Kunstwerke, durch ihre geschickte Ausführung und Darstellung den Beschauer auf das Ideal hinleiten, welches ihnen zum Grunde liegt und wovon sie der eigentliche Körper sind.

Wir können diese Vergleichung noch weiter fortsetzen. Jeder Künstler hat seine eignen Ideale, welche er hervorzubringen strebt, und die seiner Empfindungsweise und seiner Art zu denken angemessen sind. Bekanntlich hat auch jeder seine eigne Art, das Ideal darzustellen. Verschiedne Künstler werden den nemlichen Gedanken ganz verschieden ausführen. Grade so ist es auch in Rücksicht der Bildung der Systeme. Ihre Erbauer strebten nach dem Ideale der W a h r h e i t, aber sowohl dieses Ideal, als die Behandlung desselben, waren verschieden. Jeder hat seine eigne Wahrheit, sein eignes System. Gleichwie es nun ein Geschäft des Künstlers ist, dieses eigne Ideal, diese eigenthümliche

Art des Ausdrucks desselben auszubilden; so ist es Geschäft des forschenden Menschen, an seiner eignen Wahrheit zu halten, sein eignes System zu schaffen. Philosophie läßt sich daher mit den Produkten einer freyen Kunst, und Philosophiren mit der Handlung eines freyen Künstlers vergleichen. Wunderbar, daß man grade in dieser ersten und eigenthümlichsten aller menschlichen Künste die Freyheit des schaffenden Geistes in Formeln und allgemein gültigen Prinzipien nebst deren Resultaten einzuschränken suchte! —

Nur der Künstler kann ein Kunstwerk beurtheilen, nur wer selbst geschaffen hat, kann eine Schöpfung begreifen *). Kein Wunder, wenn wir selbst uns selbst stets unbegreiflich sind! Systeme sind Methoden, diese Unbegreiflichkeit aufzuheben, sie sind unsre Schöpfung, in ihnen muß sich alles begreifen lassen. Ein Mißverständniß, welches mehr von ihnen erwartet, als sie leisten können, erregt in uns den Gedanken, es müsse sich durch sie erklären und begreifen lassen, was unerklärlich und unbegreiflich bleibt. Allein das Werk unsrer Hände erreicht nie dasjenige, was nicht von Menschenhänden gemacht ist!

---

*) Der Kunstgeschmack eines Menschen besteht in nichts anderm, als der Fähigkeit, sich an die Stelle des Schöpfers des Kunstwerkes zu setzen, zu dessen Hervorbringung ihm freylich Uebung und Fertigkeit fehlt. Hätte er sie, er müßte etwas ähnliches hervorbringen.

Die vollständige Bedeutung eines Kunstwerks weiß nur der Künstler selbst. In ihm ist die Idee am lebendigsten, welche durch dasselbe dargestellt werden soll, wie der Gedanke in der Seele dessen, der ihn vorträgt. Will nun ein andrer das Kunstwerk verstehen, so muß er suchen die Idee zu fassen, von welcher der Künstler ausgieng, sonst bleibt ihm alles unverständliche Hieroglyphe. Er muß das Unsichtbare an dem Sichtbaren zu finden wissen, den Geist in dem Körper, und indem er dieses thut, wird er eigner Schöpfer, nicht des Kunstwerks, sondern der Idee, deren Daseyn das Kunstwerk fordert. Kant spricht darüber sehr wahr gegen das Ende der Critik der reinen Vernunft:

„Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande „zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde „liege. Allein in der Ausarbeitung derselben ent„spricht die Definition, die er gleich zu Anfange „seiner Wissenschaft giebt, selten seiner Idee; denn „diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in „welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und „kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, „verborgen liegen. Da wird sich finden, daß der „Urheber, und oft noch seine spätesten Nachfolger „um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht „haben deutlich machen und den eigenthümlichen „Inhalt der Wissenschaft nicht bestimmen können. „— .... Wer ein System lernte, hat gut ge„faßt und behalten, und ist ein Gipsabdruck von „einem lebenden Menschen. — —

Was wir daher von Systemen der Philosophie wis-

sen, gleicht Innschriften über Gräbern, welche andeuten, daß unter ihnen ein Saame zur Auferstehung reiset. Wissen wir ihn nicht hervorzurufen, seinen Keim nicht zu beleben, so bleibt alles todte Innschrift. Das erste Motto, mit dem alles Studium der Philosophie angefangen werden muß, ist dies: Der Mensch lebt nicht vom Wort allein!

Dürfen wir uns jetzt noch wundern, daß so viele Philosophen nicht verstanden werden, oder, wenn man sie versteht, daß man ihnen nicht beypflichtet? Entweder ist die Idee verfehlt, welche ihren Systemen zum Grunde liegt, oder die Idee ist dem Geiste des Menschen nicht angemessen, der sie hervorbringen soll. Im ersten Fall kann er höchstens Worte nachbeten lernen, und im zweyten Falle wird er an dem Baue seines eignen Systems arbeiten. Die Zeiten also, wo man alles nach einem Systeme ausmessen und erklären wird, liegen nicht im Gebiete der Menschlichkeit.

Muß aber nicht die Idee, welche aller Philosophie zum Grunde liegt, bey jedem Menschen dieselbe seyn? Immerhin mögen wir dieß annehmen, wenn wir etwa unsre eigne menschliche Natur von dem Standpunkte eines höhern Wesens betrachten wollten; allein für uns bedeutet sie gar nichts, wenn wir sie nicht zum Behufe unsers Philosophirens produciren. Durch diese Produktion, gleichsam ein Sehen unsrer selbst, ein vor Augen Halten unserer eigenen Gedanken, wird sie in bestimmte Gränzen beschränkt. Sollte sie nun wohl von jedem Menschen die nemliche Bestimmung und

Begränzung erhalten? Sollte nicht die eigenthümliche Ansicht der Dinge, welche sich im Menschen durch Natur, Lebensübung und den frühesten Schwung seines Empfindens und Erkennens ausbildet, ihm selbst unbewußt, vielen Einfluß darauf haben? Wenn wir annehmen, daß die Kunstwerke des Künstlers ein Resultat seiner vorherigen Uebungen und der Bilderreihe seiner Phantasie sind; warum gilt nicht das nemliche von Systemen, die wir in vielen Rücksichten mit Kunstprodukten vergleichen dürfen? Vollkommen producirt wird die Idee, welche den philosophischen Systemen zum Grunde liegt, von keinem, weil sie das Unbegreifliche ist. Alle stehen vor dem Nebel und bilden sich in ihm Gestalten, die sich mehr oder minder ähnlich sehen; aber was hinter ihm liegt, erforscht keiner, kein menschliches Auge vermag es zu schauen! Darum bilde jeder an seiner eignen Gestalt, und lasse sich nicht hindern durch die Arbeit seines Nachbars. Herrlich ist die Vergleichung der verschiednen Produkte, von dem größten Nuzzen ist sie jedem für die Ausbildung seines eignen Künstlertalents; nur hüte er sich, wenn anders Beruf in ihm ist, durch übertriebne Schätzung fremder Formen aus einem freyen Künstler sclavischer Copist zu werden.

Bey dieser Gelegenheit mögen einige Stellen aus einem Schriftsteller ihren Platz finden, der ungeachtet seiner manchmal mystischen Sprache die tiefsten und lebendigsten Gedanken darstellte, für welche freylich sein Zeitalter wenig empfänglich war. Es heißt nemlich in den Kreuzzügen eines Philologen: (von Haman)

— — — „Das menschliche Leben scheint in einer Rei-

„he symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche „unsre Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fä„hig ist, und eine anschauende Erkenntniß ihres wirk„samen Daseyns außer sich hervorbringt und mittheilt.

— — —

„— Die Meynungen der Weltweisen sind Lesarten der „Natur, und die Satzungen der Gottesgelehrten Lesar„ten der Schrift. — —

„— — Der Philosoph ist dem Gesetz der Nachahmung „so gut unterworfen, als der Poet. Für diesen ist sei„ne Muse und ihr hieroglyphisches Schattenspiel so „wahr, als die Vernunft und das Lehrgebäude derselben „für jenen.

Es giebt Meister der Kunst, von ihnen lerne der Schüler. Er studire ihre Kunstwerke und übe sich nach ihnen. Was er lernen kann, ist: Fertigkeit sein Ideal darzustellen; was er nicht lernen kann, ist: Bildung der Ideale, sie sind ursprüngliche Gabe seiner Natur. Man sieht also, was philosophische Schulen seyn können und sollen; gemeiniglich sind sie nichts anders als ein Exercirplatz, auf dem gelehrt wird, wie sich jeder in Reihe und Glied zu stellen hat.

So wenig man also irgend ein Kunstwerk ausschließend das beste nennen darf, würde auch kein System den Namen des vollkommensten verdienen. Dennoch übertrifft immer das eine das andre, im Verhältniß wie die Idee, welche dem philosophischen Systeme zum Grunde gelegen hat, erreicht ist. Ein Philosoph übertrifft den andern an Deutlichkeit, Schönheit der Darstellung, und sie sowohl, als die Art, wie er seine

unbegreifliche Idee bestimmt hat, gehören zum Eigenthümlichen seines Systems.

Aber giebt es denn gar nichts Gewisses in der Philosophie? Muß alles in ihr von der individuellen Beschaffenheit des Menschen abhängen? Darf er sich sein System bilden, wie er will? Giebt es nichts allgemein Gültiges, nichts für jeden Menschen Entscheidendes, nichts was als Grundlage zu jedem künftigen Baue eines Systems dienen könnte? Nach unsern bisherigen Untersuchungen muß diese Frage allerdings verneint werden, sofern sie nemlich den Gehalt eines Systems betrifft, den Anfangspunkt alles dessen, was man eigentlich weiß. Mit der Form ist es hingegen ganz anders. Das Formale des Menschen, oder die Art und Weise, wie man zu seinem Wissen gelangt ist, kann allgemein gültig bestimmt werden. Hat der Mensch nur erst seinen Platz gewählt, von dem er ausgehen will, so läßt sich für seine ferneren Schritte sehr richtig der Weg bezeichnen, welchen er zu einem gewissen Ziele zu gehen hat. So stehen die Formen des Denkens schon seit Jahrhunderten unverändert, und keiner versündigt sich gegen sie, ohne daß man ihn von seinem Irrthume überführen könnte. Die formale Richtigkeit, mit der die Sätze eines Systems aus ihrem Grundsatze hergeleitet werden, ist daher für jeden allgemein gültig; ein Fehler der darinn begangen ist, muß sich aufzeigen und widerlegen lassen. Unerschütterlich ist die Form, in welcher die Philosophie erscheint, das Gerippe der Schlüsse, welches bekleidet werden soll; wandelbar ist die Bekleidung, wandelbar ist Anfang und Ende des Systems, eigenthümlich

jedem Individuo, wie Gang, Sprache und Geberde eigenthümlich sind. Die Form der verschiednen Handlungen des Menschen kann ausgemessen werden, über sie hinaus hört alle Allgemeingültigkeit auf, Gewißheit im strengen Sinne des Worts giebt es nicht außerhalb dieser Gränze. Was die Menschen berechnen können, das wissen sie. Was auf keiner Rechentafel geschrieben und durch keine Zahl gefaßt werden kann, das liegt im Dunkel.

Es ließe sich sonach ein System denken, welches den formalen Gang bezeichnete, den alle Philosophie gehen müßte, und alle formalen Handlungen des Menschen auf eine zurückführte und aus ihr herleitete. Weil aber der Gehalt eines Systems unmöglich allgemeingültig bestimmt werden kann, so müßte das System diese Bestimmung auch nicht vornehmen wollen, sondern auf jenen unendlichen Gehalt hinweisen, und ihn dem Produktionsvermögen jedes einzelnen Menschen überlassen. Das System müßte zeigen, wie man philosophiren soll, aber das Resultat dieses Philosophirens würde dadurch auf keine unabänderliche Art festgesetzt und erwiesen. Man könnte von einem solchen Systeme behaupten, es umfasse allen Gehalt, eben weil es gar keinen Gehalt bestimmt und ihn in die Unendlichkeit verlegt; allein aus dem nemlichen Grunde ließe sich auch sagen, es habe gar keinen Gehalt, weil es jedem Menschen frey gestellt bleibt, wie er sich ihn schaffen will.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachte ich die Wissenschaftslehre. Sie deducirt mit ungemeiner Kraft die

Form alles Philosophirens und aller Wahrheit aus einer einzigen ursprünglichen Handlung, und es ist ihr wohl von keinem Gegner in dieser Rücksicht Inkonsequenz vorgeworfen worden; sie verlegt im Gegentheil allen ihren Gehalt in diese nemliche ursprüngliche Handlung, giebt aber dadurch nichts weiter als einen Wink, daß der philosophirende Mensch sich diesen Gehalt in die Unendlichkeit hinaus produciren müsse. Vergißt man diese Ansicht, so erscheint das ganze System als ein ungeheurer logischer Aufwand ohne Zweck und Gewinn. Zur Rechtfertigung derselben aber ersuche ich den Leser, mir auf einige Zeit in die gewundenen Wege der Metaphysik zu folgen.

Die Wissenschaftslehre geht aus von dem Begrif des Wissens. (S. Fichte über den Begrif der Wissenschaftslehre.) Er ist wirklich von jeher bey allen philosophischen Meditationen zum Grunde gelegt worden. Man wollte gleichsam ein Urwissen finden, wodurch alles übrige bedingt würde und wodurch es seine Gültigkeit erhielte. Man suchte die Wahrheit und Richtigkeit dieses Urwissens zu demonstriren, und vergaß, daß man durch diese Demonstration schon etwas höheres voraussetzte, und dadurch den Punkt, von dem man ausgehen wollte, von einem andern ableitete. Bey strengem Nachdenken über das, was man eigentlich will, läßt es sich nun leicht zeigen, daß alles Beweisen von irgend etwas Unbewiesenem und durch sich selbst Gewissen anfangen müsse, folglich der erste Grund alles Wissens durch nichts anders begrün=

det werden könne; und diese Wahrheit ist die Einleitung zur Wissenschaftslehre. Sie beschäftigt sich nun mit dem großen Probleme, wo man eigentlich dieses Unerweisbare, dennoch jedem Menschen Einleuchtende und durch sich selbst Klare zu suchen habe? Dieser Punkt ist der Zweck ihres ganzen Gebäudes, und sie findet ihn, wie mich dünkt, auf folgendem Wege.

Wissen ist ein zusammengesetzter Begrif. Er ist nicht so einfach, unauflöslich, daß er sich nicht in seine einzelnen Theile zerlegen ließe. Zu allem Wissen wird vorausgesetzt: ein Objekt, wovon man etwas weiß, ein Prädikat, welches man von dem Objekte weiß, und eine Person als denkendes Subjekt, der dieses Wissen angehört. Offenbar ist diese Voraussetzung nichts als eine logische Zergliederung, und muß es seyn, weil das Wissen uns nur unter der Gestalt eines Begriffes erscheint. Wissen ist ein Resultat des Denkens, und ein Subjekt, welches etwa nicht denken könnte, wird den Sinn dessen, was man mit diesem Worte verbindet, gar nicht fassen. Wir können es also logisch als einen Begrif mit vollem Rechte in seine einzelnen Theile zerlegen. Spricht man nun ferner von einem ursprünglichen und einem abgeleiteten Wissen, so werden dadurch wieder zwey Begriffe vorausgesetzt, erstlich: die Möglichkeit eines Ableitens, wodurch ein vollständiges System erbauet wurde, und zweytens: die Wirklichkeit dieser Ableitung und ihre den logischen Denkgesetzen gemäße Richtigkeit. Nur alsdann, wenn diese beyden

Punkte hinlänglich entschieden sind, würde die Philosophie des Wissens vollendet seyn, und man könnte ruhig von einem Begrif zum andern fortschreiten. Sowohl die philosophische Deduktion des Begriffes in Herabsteigung vom obersten Prinzip, als die philosophische Hinaufsteigung zu demselben wären in ihren mannichfaltigen Modifikationen vollendet.

Wir sprechen hier offenbar blos von Begriffen, sind auf logischem Felde, und die Idee einer solchen Wissenschaft, welche selbst begründet wäre durch einen Grundbegrif und alle übrigen Wissenschaften selbst wieder begründete, ist die Idee einer vollständig denkenden Intelligenz. Es heißt nichts weiter, als den menschlichen Geist einheimisch in sich selbst machen, und der Art und Weise seines Denkens, dem Formalen desselben, eine sichre Sphäre anweisen. So etwas haben denn auch die Philosophen von Aristoteles herab bis auf die Kantische Kritik liefern wollen. Sie sind zu einer festen Bestimmung der Denkgesetze gelangt, welche mit dem Satze des Widerspruchs anfangen und mit einer Schlußformel endigen können, und wissen nun allerdings den Begrif auf verschiedne Art zu wenden und zu zergliedern, allein es zeigt sich sehr bald, daß mit diesem allem das eigentliche Urwissen noch nicht gefunden ist. Dadurch, daß es in logische Formeln eingekleidet wird, gewinnt und verliert es nichts an seiner Wahrheit, und alles logische Denken führt uns ungeachtet aller Konsequenz nicht weiter, als wir immer waren, unser Gemüth fühlt aber eine unerklärliche Leere, welche laut genug sagt, daß unsre

ganze Aufgabe noch bey weitem nicht gelößt ward. Wenn vom Ursprunge der Dinge, welche wir um uns her sehen, die Rede ist, so mögen wir alle verschiednen Begriffe von ihnen vermischen, wie wir wollen, und kommen doch niemals weiter, als daß wir uns diese Dinge so und nicht anders denken; ob sie aber wirklich so sind, ist eine andere Frage.

Alles Wissen nemlich sieht zurück auf ein Seyn, welches außer demselben und unabhängig von ihm existirt. Unser Wissen soll Realität haben, und alle bis ins Unendliche fortgesetzte logische Kombinationen und Zergliederungen können uns diese Realität des Wissens, die schon in unsrer Aufgabe liegt, nicht verschaffen. Wir wünschen unsre Erkenntniß noch außer der Sphäre des Gedachten mit einem Seyn zu vergleichen, und dadurch seine Wahrheit oder Unwahrheit zu beurkunden, welches durch alle Schlüsse unmöglich geschehen kann. Das Objekt des Wissens soll nicht blos logisches Objekt seyn, das Prädikat nicht blos logisch mit demselben verbunden werden, sondern ihre Verbindung einen höhern Grund aufweisen können in einem Seyn, das insofern dem Wissen entgegengesetzt ist. Wir geben nun dem Seyn einen von unserm Wissen unabhängigen Charakter, trennen die Gebiete der Möglichkeit und der Wirklichkeit, und verlangen, daß in unserm Urwissen beyde zusammenfallen sollen.

Allein, selbst abgesehen von dieser Voraussetzung einer vom Wissen unabhängigen Existenz, die nicht durch unser Wissen bedingt wird, (dem eigentlichen Dinge an sich) zeigt sich die nothwendige Voraussetzung

des Seyns noch auf eine andre Weise. Durch die logische Analyse des Wissens selbst ist nemlich schon eine Existenz vorausgesetzt: die Existenz des Subjekts, welches weiß. Wäre sie nicht vorausgesetzt, wer könnte überhaupt vom Wissen reden? Cogito ergo ſum, ſagte Cartes, und dieser Schluß ist so begreiflich, daß er nicht anders lauten kann. Der Gedanke ist ein Prädikat irgend eines denkenden Subjekts, nichts könnte also durch den Gedanken hervorgebracht werden, ohne das Subjekt, dessen Prädikat er ist. Das Daseyn des Wissens, welches ja auch für das Subjekt etwas vorhandenes wird, begreift schon die vorherige Existenz dieses Subjektes in sich. Durch das Wissen ist freylich das Subjekt nicht geworden, aber das Wissen ist die Anzeige seines Seyns. So wird also der Mensch durch den bloßen Begrif des Wissens sowohl objektiv als subjektiv auf ein Seyn zurückgeführt.

Hier aber stoßen wir auf das Unbegreifliche unsrer Natur, daß eben dieses Seyn, sobald wir davon reden, zu einem Wissen wird. Ich weiß die Existenz des Subjekts und der Objekte, sage ich in dem Augenblicke, wo ich auf die Voraussetzung des Seyns durch das Wissen reflektire. Und diese nothwendige Vorstellung, welche ich mir davon machen muß, kann allerdings auch ein Wissen genannt werden. Dadurch verändert sich nun die ganze Ansicht der Dinge. Seyn sollte dasjenige anzeigen, was dem Wissen vorhergieng, und Wissen sollte das anzeigen, was auf das Seyn zurückblickte, nun aber begreifen sie sich zusammen nur durch einander und mit einander, das Wissen ist zum Seyn

und das Seyn zum Wissen geworden. Fragen wir nun nach dem Objekte des Wissens, so ist es das Seyn, fragen wir nach dem Prädikat, so ist es wieder ein Seyn, und das Subjekt hat dieses Seyn, wovon man spricht. Hierin liegt also ein Wissen des Daseyns seiner selbst, Bewußtseyn. Nun sollte man glauben, sey man auf dem Punkte angekommen, von dem alles Wissen ausgienge, und wo es sich mit dem Seyn, welches von ihm vorausgesetzt wird, vereinigte; aber auch diese Sphäre ist bey einer neuen Reflexion nur wieder die Sphäre des Wissens, und setzt deswegen eine höhere voraus. Denn um die Möglichkeit des Bewußtseyns als eines Wissens zu begreifen, wird nicht wieder ein von diesem Wissen unabhängiges Seyn vorausgesetzt? Und muß nicht dieses Seyn, sobald wir davon sprechen wollen, wieder zum Wissen werden?

Dieß ist der Knoten, für den es keine Lösung giebt, und den wir uns vergebens zu entwickeln bemühen. Wir sind in einem ewigen Zirkel befangen, wo wechselseitig eins das andre voraussetzt, und also für die Wissenschaft nichts gewonnen werden kann. Dieß ist das große Räthsel unsrer Natur, das Unbegreifliche, Unauflösliche, wo weder Abstraktion noch Logik etwas vermag! Wollen wir nun dennoch ein Urwissen haben, wovon wir ausgehen, und das keine Voraussetzung duldet, sondern selbst das Beginnende ist, so gelangen wir dahin nur durch Zerschneidung des Knotens, und kommen zur Idee des absoluten Seyns. In ihr ist alles Seyn und Wissen nothwendig mit einander verknüpft und gemeinschaftlich begründet, und in dieser

Verbindung liegt das Unerklärliche, woraus alles Erklärliche hervorgeht und worauf es zurücksieht, — die Wahrheit!

Mit dieser nothwendigen Verknüpfung des Seyns und des Wissens beginnt die Wissenschaftslehre. Sie vernichtet den Unterschied zwischen diesen beyden Begriffen, welchen die Philosophie bisher mehr oder weniger machte, und machen mußte, weil er in der menschlichen Natur gegründet ist. Man spreche dem natürlich nachdenkenden Menschen, so viel man will, von der Subjektivität seiner Vorstellungen und seines Denkens, er wird sie dennoch stets auf etwas außer ihm beziehen, und wenn der idealistische Philosoph behauptet, er habe dieß alles selbst durch eigne Thätigkeit hervorgebracht, so wird jener im Gegentheil überzeugt seyn, es sey nichts in ihm geworden ohne fremde Impulsion. Der Streit mag entschieden werden wie er will, so ist dennoch für den wissenschaftlichen Standpunkt diese absolute Vereinigung des Seyns und des Wissens immer eine große Idee. Ein denkender Geist, der über sein eignes Wesen reflektirt, kann nichts anders für wahr und existirend halten, als was er eben durch diese Reflexion findet, er kann die Welt nicht anders ansehen, als er sie eben ansieht, für ihn giebt es kein andres Daseyn, als das, welches er als existirend annimmt. Dem Schlafenden schimmert kein Licht und dem Tauben schwingen keine Töne, für sie giebt es also kein Licht und keine Töne. — Aber sind darum keine Töne, ist darum kein Licht? Diese Frage ist es, welche uns beständig von dem gefaßten Gesichtspunkt wegführt. Weil

wir durch unsre Thätigkeit die Existenz gewisser Objekte annehmen, die ein andrer vielleicht in dem nemlichen Augenblicke ignorirt, so leihen wir sehr natürlich den Gegenständen eine von uns unabhängige Existenz, und schreiben den Fehler des Nichtwahrnehmens auf die Beschränkung irgend eines einzelnen Individui. Der Schlafende würde doch Licht sehen, wenn er wachte, der Taube Töne hören, wenn er nur das Organ dafür besäße! Allein man abstrahire einmal von dieser individuellen Verschiedenheit einzelner Subjekte, und denke sich etwa den ersten Menschen ganz einsam, ohne einen Vergleichungspunkt mit andern ihm ähnlichen Wesen, und lasse ihn auf dieser Erde umherwandeln; begreiflich wird sich sein Wissen blos einschränken auf das, was er kennen gelernt hat, diesem Bekannten wird er Existenz zuschreiben, allem Unbekannten nicht. Gesetzt, sein Ohr habe einen Fehler, so sind alle Harmonien der Sphären und der Welt für diesen Philosophen nicht da! — Diese Abstraktion von den Individuen soll nun nach der Wissenschaftslehre vorgenommen werden, wir sollen unser Wesen in seinem Ursprunge ergreifen, und alsdann ergiebt sich: was vermöge unsrer Natur und ihrer Thätigkeit vermittelst der Reflexion und des Verstandes als daseyend anerkannt wird, das ist für uns, und ein Daseyn, das nie in eines Menschen Sinn kam, von dem er also auch nichts wußte, wird für ihn ein wahres Nichts. Wie können wir also nur davon sprechen? fragt der Wissenschaftslehrer. Vielmehr muß und darf die Wissenschaft hierauf gar keine Rücksicht nehmen, sondern bezieht sich blos auf

eine Existenz, die wir vermöge unsrer Anlagen und den Gebrauch unsrer Kräfte wissen und kennen gelernt haben.

Wir gehen noch einen Schritt weiter. Alles Daseyn für den Menschen ist Eins mit seinem Wissen, ausser demselben giebt es für ihn keine Existenz, ja selbst sein eignes Daseyn ist nur durch das Bewußtseyn desselben für ihn da. Ich selbst aber weiß als reflektirender Philosoph von keiner andern Existenz als derjenigen, die in meinem Wissen begriffen ist, also existire ich überhaupt nicht, wenn ich mir meiner nicht bewußt bin. (S. Wissenschaftslehre p. 11.) Diese Behauptung wird jedem Menschen sehr auffallend und anstößig seyn, weil wir stets das Seyn dem Wissen voraussetzen und unabhängig von demselben betrachten. Allein nach der Zerschneidung des Knotens der wechselseitigen Voraussetzung des Seyns und des Wissens und ihrer absoluten Vereinigung, kann solche Ansicht nicht mehr befremden, obgleich freylich ein zerschnittener Knoten kein gelöster wird. Die meisten Einwendungen gegen die Wissenschaftslehre treffen sie gewiß von dieser Seite, und wer den Gesichtspunkt des absoluten Seyns in Vereinigung mit dem Wissen nicht gehörig gefaßt hat, hält sie begreiflich für ein vernunftloses System.

Als Ausdruck dieser Idee wählte Fichte die Formel: Ich = Ich. Es ist überhaupt schlimm, sobald Formeln gewählt werden müssen, weil man über ihrer Behandlung leicht von dem Geiste zum Buchstaben sich verirrt, und gerade diese Formel mußte nach der eignen Auseinandersetzung des Verf. zu vielen Mißverständnis-

sen Gelegenheit geben. Ursprünglich sollte dadurch wohl nichts anders angedeutet werden, als folgender Gedanke: Alles, was wir Seyn und Wissen nennen, sieht zurück auf ein absolutes Seyn und Wissen, die in einer ganz unzertrennlichen Vereinigung sich befinden, so daß nur das Wissen durch das Seyn und das Seyn durch das Wissen möglich ist. Wo finden wir am Ende diese Vereinigung und die ganze absolute Idee? In uns selbst. Wodurch wissen wir etwas von dieser Idee? Durch unser Daseyn. Wodurch existiren wir als vernünftige Wesen? Durch das Bewußtwerden unsrer selbst. — Dies ist der höchste Gedanke, über den hinaus es keine Nachforschungen weiter giebt, dies ist unser erstes Wissen, ohne welches kein andres Wissen möglich ist. Ausdruck desselben ist die angeführte Formel.

Nun hat es zwar allerdings den Anschein in der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre, daß der Verf. diese angeführte Formel durch eine andre noch höhere beweisen und von ihr deduciren will. Vielleicht führte ihn ein zufälliger Gedankengang diesen Weg, oder er glaubte selbst im Anfange dadurch etwas gewinnen zu können; allein die Folge des Systems wie auch seine eignen nachherigen Aeußerungen zeigen deutlich, daß er die Deduktion der absoluten Idee, deren Formel Ich bin war, weder versuchen konnte noch wollte. Die ersten Blätter der Wissenschaftslehre dienen vielmehr blos als eine Einleitung. Es wird nemlich darin von dem logischen Satze der Identität: A = A ausgegangen. Als Denkgesetz ist dieser Satz natürlich keinem Zweifel unterworfen. Dieses absolut logisch Gewisse in ihm

führte auf die Vermuthung, man könne durch ihn zu jeder Gewißheit hinübergelangen. Nach mannichfaltigen Stellungen und Wendungen des Satzes, fixirte der Verf. endlich den nothwendigen Zusammenhang des Subjekts A mit dem Prädikat A. Dieser Zusammenhang hat ihm ein Seyn, und sieht, wie vorher erinnert ist, auf ein Subjekt zurück, welches dieses Seyn vor Augen hat. Dieses denkende Subjekt setzt alsdann in diesem Satze jenen logischen Zusammenhang. Allein zugleich weist dieser logische Zusammenhang auch auf ein Selbstbewußtseyn des denkenden Subjekts zurück, sonst wäre es unmöglich, daß in dieser logischen Formel logisch geurtheilt würde. Und nun kömmt Fichte mit einemmale zu seinem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre. Insofern nemlich das Bewußtseyn ein Wissen der Existenz meiner selbst ist, kann die logische Formel der Identität als Grundgesetz des Denkens darauf angewandt werden. Durch sie wird bloß die Identität des Bewußtseyns ausgedrückt, und weit entfernt, daß die logische Formel A = A der Formel des Bewußtseyns Ich = Ich zum Grunde liegen sollte, wird vielmehr jene durch die letztere begründet, und sucht in ihr ihre ganze Anwendbarkeit. Blos zur Erläuterung der letzten Formel, scheint es, ward mit jener bekanntern der Anfang gemacht.

Unverdient trifft daher die Wissenschaftslehre der Vorwurf, (den ihr unter andern die Apodiktik macht,) daß sie blos logisch ihr Princip begründe, und also aus dieser logischen Sphäre nicht herauskomme. Man vergesse nie, daß es blos der Ausdruck des absoluten

Seyns ist, welcher in dieser Formel gegeben werden sollte. Allein verführt hat diese Formel vielleicht den Verf., einen Schritt weiter zu gehen, als er ohne dieselbe vermittelst jener ursprünglichen Idee gegangen wäre. Weil die Formel nemlich in Gestalt eines Satzes erscheint, so ist aus ihr der Begrif des Setzens entsprungen, welcher in der Wissenschaftslehre eine so große Rolle spielt. Wie nemlich von dem Denker irgend ein A oder B logisch gesetzt, d. h. seine Existenz zum Behuf eines weitern Nachforschens angenommen wird, so setzt auch das Ich, welches das Subjekt im Satze ausmacht, sich selbst als Prädikat des nemlichen Satzes. Offenbar eine bloße Vergleichung, wozu die Aehnlichkeit der Formeln führte. Denn jenes Setzen seiner Selbst im Fichtischen Systeme ist ganz etwas anders als logisches Setzen, ist vielmehr die Verbindung des Wissens und Seyns im absoluten Seyn. Deswegen kann auch begreiflich der Verf. von diesem Wort keine Definition geben, weil es gerade den unerklärbaren Punkt bezeichnet, von dem bey ihm alles anfängt; nur schade, daß dieses Wort ihn zugleich verleitete, im Setzen des Ich als einer Handlung den Grund des Bewußtseyns selbst aufzusuchen, da er doch nichts als der Ausdruck desselben war. Er erklärt nemlich das Bewußtseyn als ein Setzen seiner selbst, und wird mit dieser Erklärung transcendent, da das Bewußtseyn und die Vereinigung des Seyns und Wissens in demselben das Höchste ist, zu dem der Mensch emporsteigen kann. Unsre Einbildungskraft mag sich freylich ihrem Spiele überlassen, und auch noch jenseit der Begreiflichkeit schwärmen, doch dürfen wir ihre

Wirkungen in einem philosophischen Systeme nur als die schwächern Punkte bezeichnen, die allerdings den stärkeren einigen Abbruch thun.

So wie das Setzen zur ersten ursprünglichen Handlung gemacht, und daraus selbst das Bewußtseyn hergeleitet wird, bekömmt die Handlung des Entgegensetzens den zweyten Rang. Nach dem Geiste der Wissenschaftslehre wird auch unter dieser Handlung nicht wieder eine blos logische verstanden, nur wird alles im weitern Fortgange logisch ausgeführt. Wie im ersten Grundsatze die Idee des absoluten Seyns zum Grunde lag, so findet sich in diesem zweyten die Idee einer doppelten Realität, welche gleichfalls von jedem Wissen vorausgesetzt wird. Geist und Welt, Nothwendigkeit und Freyheit, absolutes und bedingtes Seyn liegt in diesem Gegensatze des Ich und Nichtich, welche Formel der Ausdruck für jene Gedanken wird. Der Verf. braucht zur Erläuterung dieses zweyten Grundsatzes seine nemlichen logischen Formeln. A nicht gleich — A drückt ihm diesen absoluten Gegensatz aus, dieses doppelte Seyn, welches allem unserm Wissen als leitende Idee vorangeht. Die logische Formel scheint aber hier noch mehr und bedeutender auf einen Abweg zu führen. Soll ich nämlich — A kennen, heißt es, so muß A mir schon bekannt seyn. Allerdings gilt dieß in dieser logischen Formel, aber nicht in Rücksicht des absoluten Entgegensetzens und des Entgegengesetzten. Die Idee einer gedoppelten Realität besteht ohne die Voraussetzung der Kenntniß von irgend einem der entgegengesetzten Glieder. Sie ist eben so nothwendig gegründet in den

Anfangspunkten jeder Wissenschaft als die Idee des absoluten Seyns, von der wir ausgiengen. — Man erinnere sich jetzt an die oben gegebne Analyse des Begrifs vom Wissen. Wissen sieht zurück auf ein Seyn, und das Seyn sieht wieder zurück auf ein Wissen. Sobald wir nun die Idee eines doppelten entgegengesetzten Seyns zum 2ten Grundsatz einer Wissenschaft machen, sind wir auf dem Gebiete des Wissens. Es giebt in jedem Wissen 1) ein Objekt, wovon man weiß, hier das Ich und Nichtich; 2) ein Prädikat, das man vom Objekte weiß, hier die Entgegensetzung; endlich 3) ein Subjekt, welches weiß, hier der denkende Mensch. Man halte diese 3 Punkte fest, und es ergiebt sich aus ihnen die Quelle des Idealismus, den man in der Wissenschaftslehre oft so abentheuerlich gefunden hat.

Die Objekte nämlich, von denen in diesem Wissen die Rede ist, fallen beyde mit dem Subjekte zusammen. Das Ich im Objekte ist nichts anders, als das zum Objekt erhobne Subjekt, und das Nichtich als zweytes Objekt ist bloße Negation des vorigen, und wird nur in dieser einzigen Rücksicht ihm entgegengesetzt. In dem Wissen, was ich hier vor Augen habe, entspringt alles aus dem denkenden Subjekte, dem Menschen; sowohl die beyden Objekte seines Wissens, als auch das Prädikat. Nehme ich nun an, daß jedes Wissen wieder auf ein Seyn zurücksieht, so wäre das Resultat dieses Wissens folgendes:

Alles Seyn der Objekte, welche unter dem Ich und Nichtich zusammengefaßt werden und ihre Entgegensetzung, beruht auf dem Seyn des Subjekts,

und dieses, nach dem ersten Grundsatz, auf sich selbst, oder einer inwohnenden Thätigkeit des vernünftigen Wesens; nun läßt sich alles, was Objekt werden kann, unter den doppelten Charakteren des Ich und Nichtich zusammenfassen, also sind alle Objekte Produkte der Thätigkeit des Ich.
Gegen dieses Resultat wird sich wahrscheinlich jeder sträuben, obgleich gegen die Richtigkeit des Schlusses nichts einzuwenden ist, wenn man seine Prämissen in dieser Bedeutung gelten läßt. Der Grund unsrer Befremdung liegt nämlich darin: daß alles unser Wissen freylich auf ein Seyn zurückblickt, daß wir aber dieses Seyn nicht als bloßes Wissen behandeln können, ohne es zu etwas anderm zu machen, als es ist; daß die Zerschneidung des Knotens durch die Folgerungen, die man daraus zieht, noch auffallender wird. Ohne Zweifel hat auch hier wieder die Formel sehr viel zum Ideengange des Verf. beygetragen. Er hat dem logischen Subjekte ein absolutes Seyn zugeschrieben, aus welchem und in welchem jedes andre Seyn entsteht; die logische Entgegensetzung ist als eine Handlung dieses Subjekts betrachtet, und die logische Negation im Objekt als eine wirkliche genommen worden. Begründet hat er sein System nicht durch Logik, aber er hat ihm logisches Colorit gegeben; und so gerne man zugeben wird, das Ich und Nichtich den ursprünglichsten Gegensatz ausmachen, kann sich doch der Mensch außerhalb dieser logischen Formeln schwerlich von der Wahrheit überzeugen, daß letzteres bloße Negation des ersteren ist.

Freylich deducirt die Wissenschaftslehre auch diese

Nichtüberzeugung aus ihren eignen Prinzipien, und man sieht durch diese Deduktion, wie es einem Menschen außerhalb der Wissenschaft nicht anders erscheinen kann; allein man sieht auch eben so gewiß, wie leicht es dem Schöpfer eines Systems wird, aus dem Systeme selbst alle übrigen Vorstellungsarten zu erklären und zu widerlegen. Die Wissenschaftslehre deducirt freylich nicht aus den logischen Formeln ihre beyden Grundsätze, sondern ward nur durch sie verleitet, den in ihnen enthaltenen Ideen transcendente Existenz zu geben. Die Ideen des absoluten Seyns und der doppelten Realität, des in mir und des außer mir werden im Fichtischen Systeme durch ein Setzen des Ich und ein Entgegensetzen im absoluten Ich erklärt, welches freylich als eine Begrifserläuterung vollkommen hinreichend seyn kann, aber keine Begründung jener Ideen giebt, die vor allem Begrif vorausgesetzt werden. Sobald man sie in die Gränzen eines Satzes bannt, verlieren sie ihre unbegreifliche Natur und werden so begreiflich, daß sie selbst nicht mehr sind, was sie sind.

Daher das beständige Schweben der Wissenschaftslehre zwischen dem Begreiflichen und dem Unbegreiflichen, das Ringen zwischen Buchstaben und Geist, der unendliche Gehalt, mit dem sie anfängt, und die spitzfindige Subtilität, mit der sie ihn durchführt. Hält man bey dem fortgehenden Baue dieses Systems nicht die großen Ideen fest, auf welche er zurückweist, so erscheint das Ganze als eine logische Zusammensetzung ohne Zweck und Gewinn. Verliert man sie aber nicht

aus den Augen, so giebt es keine Philosophie, worin der ewige Wirbel des Seyns und Denkens in einem lebhaftern Bilde dargestellt wäre, und auf die nothwendige absolute Zerschneidung des Knotens dringender führte. Wir sind durch die Wissenschaftslehre zu den Gränzen unsers Wesens gekommen, zu dem Uranfang aller Begreiflichkeit, der eben deswegen in Begriffen nicht mehr dargelegt werden kann. Der Mensch muß sich mit Freyheit zu diesem Standpunkt erheben, er läßt sich nicht eigentlich mittheilen und lernen, ihn lehret den Menschen nur sein eignes Selbst und seine eigne Schöpfungskraft.

Um wieder zurückzukehren, wovon wir ausgiengen: die Wissenschaftslehre begreift durch ihre *Thesis*, *Antithesis* und *Synthesis* jede mögliche Form des Denkens, Vorstellens, Empfindens ꝛc. ihr Grundsatz Ich *bin* umfaßt mit den übrigen allen Gehalt, weil er von unendlichem Gehalt ist. Um zu wissen, was er bedeute, trennt man, verbindet, hebt Widersprüche, findet neue, bis wir endlich bey unserm Satze wieder anlangen und uns eingestehen, daß seine Bedeutung in der Unendlichkeit liegt. Er ist also nichts weiter als ein Name für das Namenlose und Unbegreifliche. Zum Behufe des Systems muß sein Gehalt von jedem einzelnen Menschen producirt werden, und wird seine individuelle Verschiedenheit nicht verläugnen können. Die Unendlichkeit erreicht keiner, eben weil sie Unendlichkeit ist, und deswegen hat jeder ein Recht, seine Gränze zu setzen wo und wie er will.

So wenig wie durch irgend ein anderes System wird daher durch die Wissenschaftslehre Uebereinstimmung der Philosophen zu Stande gebracht werden, obgleich ihre formale Richtigkeit anerkannt werden muß. Dieß gereicht ihr keineswegs zum Nachtheil, weil vollkommne Einigkeit in Rücksicht des Gehalts unmöglich ist, vielmehr behauptet sie ihre Würde und weist den Menschen auf sich selbst zurück. Wer will seinen freyen Geist in Fesseln schmieden, seinem kühnen Schwunge Einhalt thun? Wir versuchen immer höher uns zu erheben, immer mächtiger unsre Kraft zu gebrauchen, bis uns vor der Höhe schwindelt, und wir gerne zur tiefern Region wieder zurückkehren. Dieß ist das Schicksal der Menschheit, bis ihr einst vor der Höhe nicht mehr schwindelt, und die Erkenntniß dessen offenbar wird, wofür es jetzt keinen Namen giebt! —

N. V.

Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis.

1) Unter Denken als Denken wird hier nichts anderes als derjenige Charakter des Denkens verstanden, den dasselbe bey seiner Anwendung schlechthin in sich selber und durch sich selber setzt, und unabänderlich beybehält.

2) Dieser Charakter des Denkens ist das reine Denken, als Denken, inwieferne derselbe in der Anwendung des Denkens, als solcher, nicht erst angenommen, sondern schlechthin in sich selber und durch sich selber gesetzt und beybehalten wird, und insoferne von dem Charakter des angewendeten Denkens unterschieden werden muß, den das Denken, als Denken, in seiner Anwendung, als Anwendung, annimmt, ohne darum den Charakter des Denkens, als Denkens, aufzugeben.

3) Das reine Denken, als Denken, ist die Wiederholbarkeit des Einen und Ebendesselben als Eines und Ebendasselbe in Einem und Ebendemselben und durch Eines und Ebendasselbe, oder die absolute Identität, als solche.

Anmerkung. Dieß und nichts Anderes versteht der rationale Realismus unter dem reinen Charakter des Denkens als Denkens. Wer nicht überzeugt ist, daß dieser Charakter in nichts anderem, als dem hier Beschriebenen, bestehen könne, der nehme es einstweilen (hypothetisch, und problematisch) als ausgemacht an, es sey entweder zum Versuch, wohin diese Voraussetzung führen dürfte, — oder aber weil außerdem die folgenden Aphorismen nicht verstanden werden könnten, folglich das Weiterlesen vergeblich wäre.

4) In dem beschriebenen Charakter setzt das Denken, als Denken, durchaus nichts außer sich selbst voraus. Die Wiederholbarkeit des Einen als Eines in Einem und durch Eines würde eben dadurch, daß sie ein Anderes nöthig hätte, um Wiederholbarkeit des Einen als Eines u. s. w. zu seyn — nicht mehr die Wiederholbarkeit des Einen als Eines in Einem und durch Eines seyn. Das Denken als Denken würde ein Nichtdenken seyn, würde sich selbst widersprechen, wenn es als Denken von irgend Etwas außer sich abhängig wäre.

Anmerkung. In dieser Rücksicht ist das reine Denken als Denken — unbedingtes Setzen seiner selbst, absolute Thesis (Thesis absque Hypothesi.)

5) Allein die Anwendung des Denkens, als Denkens, würde nicht Anwendung des Denkens, würde nichts als bloßes Denken seyn, wenn nicht in dieser Anwendung als Anwendung zum Denken als Denken ein Anderes hinzukäme, welches die Materie (oder der Stoff) für die Anwendung des Denkens heißt.

6) Unter dieser Materie wird hier nichts anderes verstanden, als dasjenige überhaupt, was durch das Denken selbst als Denken in der Anwendung zum Behuf dieser Anwendung, als das in derselben zu Ihm Hinzukommende, schlechthin vorausgesetzt, oder postulirt wird.

Anmerkung. In wieferne diese Materie unter dem Charakter eines Andern durchs Denken für die Anwendung des Denken als Anwendung postulirt wird, ist sie die Urbedingung, Conditio sine qua non, absque alia conditione — Hypothesis sub Thesi absoluta, absque alia Hypothesi.

7) Da der Charakter des Denkens, als Denkens, Identität, als solche, die Materie aber das zum Denken, als Denken, hinzukommende Andere ist, so muß der Charakter der Materie als Materie bloße Diversität, Mannigfaltigkeit, als sol-

che, folglich das Gegentheil von Einheit und von Vielheit (oder wiederholter Einheit) seyn.

Anmerkung. Aus dem Charakter des Denkens, als Denkens, ergiebt es sich nothwendig, daß nicht das Denken durch die Materie, sondern die Materie durchs Denken, als Denken in der Anwendung, bestimmt werden könne und müsse. Das Denken, als Denken, verhält sich zu der Materie, als Materie, wie das in sich und durch sich selbst Bestimmte und schlechthin Bestimmende zu dem in sich und durch sich selbst Unbestimmten, und nur in einem Anderen, und durch ein Anderes Bestimmbaren.

8) In der Anwendung des Denkens als Anwendung wird die Materie als Materie durchs Denken als Denken aufgehoben, zugleich aber ein an derselben im Denken und durch dasselbe Unvertilgbares herausgehoben.

Denn 1) ohne jenes Aufgehobenwerden der Materie als Materie käme es zu keiner Anwendung des Denkens, zu keinem Gedachten, als Gedachten, mit ihr. Sie bliebe bloße Materie, und das Denken bloßes Denken, würde kein angewendetes Denken.

2) Ohne jenes Unvertilgbare an ihr würde sie nicht als bloße Materie, sondern schlechthin aufgehoben; es bliebe nichts als das bloße Denken zurück, und es fände abermal keine Anwendung des Denkens als Denkens statt. So wie es ohne jene Vertilgung der Materie als Materie nichts Gedachtes als Gedachtes gäbe: so gäbe

es ohne jenes Unvertilgbare an ihr kein gedachtes Etwas, als solches.

Anmerkung. Im Gebrauch des Denkens beym Rechnen und insbesondre beym Zählen ist diese Vernichtung des Mannigfaltigen als Mannigfaltigen am auffallendsten, wenn mancherley Dinge auf eine Zahl gebracht werden sollen, welches nur dadurch möglich ist, daß ihre Ungleichartigkeit vorher aufgehoben wird.

Durch das schlechthin in sich und durch sich Bestimmte, und in der Anwendung schlechthin bestimmende, Denken wird an dem in sich und durch sich Unbestimmten die Unbestimmtheit aufgehoben, und die Bestimmbarkeit, als solche, herausgehoben.

9) Das Denken, als Denken = A, und die Materie, als Materie = C, oder die Conjunktion des D. a. D. mit der M. a. M. = A + C ist also als Anwendung des D. a. D. und in dieser Anwendung Disjunktion = B — B.

Das B ist das im Denken Unvertilgbare der Materie, oder welches dasselbe heißt, die durchs Denken herausgehobene Form der Materie, als Form der Materie, das Disjungirte als disjungirt.

Das — B ist das die Materie als Materie aufhebende, die Form der Materie heraushebende, und an diese Form, ohne seine eigene zu verlieren, sich anschließende Denken, oder welches dasselbe heißt, das angewendete Denken, als

solches, das disjungirende Denken, als das disjungirende.

Anmerkung. Mit dieser Disjunktion beginnt alle Anwendung des Denkens als Anwendung, (das Denken als Denken beginnt nicht.) Als Disjunktion der Materie manifestirt sich die Anwendung des Denkens an der ganzen Natur, am auffallendsten an der Organisation und am Leben, am thierischen Bewußtseyn an dem Vorstellen, — und vor allem im menschlichen Bewußtseyn an dem dem Menschen eigenthümlichen Bewußtseyn des Gedachten Etwas, als solchen.

Mit dieser Disjunktion muß also auch das Philosophiren beginnen, inwieferne dasselbe (im rationalen Realismus) Anwendung des Denkens, als Denkens — auf die Anwendung des Denkens, als Anwendung ist. In dieser Disjunktion, und durch dieselbe, als solche, ist die Philosophie Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens.

So wie das Denken, als Denken, das A, die absolute Thesis — und wie die Materie seiner Anwendung, das C, die Hypothesis unter jener Thesis ist: so ist die Anwendung des Denkens, als solche, in jener Disjunktion das B — B, — Synthesis, und Antithesis in absoluter Vereinigung, durch A + C, folglich Analysis, als das Ἑν κατ' ἐξοχην ἐν τῃ ἐναντιοτητι.

10) In der beschriebenen Disjunktion, als solcher, oder B — B, ist das Unvertilgbare an der Materie im Denken, oder die Form der Materie, als

solche, folglich das B als B, aber an das sich das — B anschließt, die Wirklichkeit als Wirklichkeit; das angewendete Denken selber hingegen in seiner eigenen Form, als angewendetes Denken, folglich das — B als — B, aber welches sich an das B anschließt, die Möglichkeit als Möglichkeit.

Anmerkung. Die Wirklichkeit, als solche, die wahre Wirklichkeit, ist weder A als A, das Denken, als Denken, selber, noch C als C, die Materie, als Materie, noch — B, das angewendete Denken, als angewendetes Denken, noch auch sogar B — B als B — B, die Form der Materie und die Form des angewendeten Denkens als Form der Materie und Form des angewendeten Denkens zusammengenommen, sondern in diesem B — B das B als B in demselben das Unvertilgbare an der Materie, oder die Form derselben, als dieses Unvertilgbare, als diese Form in dem B — B. Die Wirklichkeit ist keineswegs die Möglichkeit, aber sie ist nicht ohne die Möglichkeit. In der Anwendung des Denkens als Anwendung, in der Disjunktion B — B, geht die Wirklichkeit der Möglichkeit vorher, und ist nothwendig durch die Möglichkeit begleitet. Im menschlichen Bewußtseyn manifestirt sich die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, im Etwas, das als Etwas gedacht ist, und das in so ferne sich vom bloßen Gedachten, als bloßen Gedachten, unterscheidet.

Die Möglichkeit, als solche, die wahre Möglichkeit ist weder A als A, das Denken als Denken, noch

C als C, die Materie als Materie, noch B als B, das an der Materie Unvertilgbare, oder die Form derselben, als solche, noch selbst das B — B als B — B, oder die Form der Materie und die Form des angewendeten Denkens, als die Form der Materie und als die Form des angewendeten Denkens zusammen — sondern sie ist in diesem B — B das — B als — B in demselben, folglich das angewendete Denken, als angewendetes Denken in dem B — B. Die Möglichkeit ist keineswegs die Wirklichkeit, aber sie ist nicht ohne die Wirklichkeit. In der Anwendung des Denkens als Denkens geht das — B, die Möglichkeit, als das die Materie, als Materie, Aufhebende, das Disjungirende — der Wirklichkeit, oder dem B, als dem Unvertilgbaren der Materie, der durch das Disjungirende erst herausgehobenen Form der Materie, oder dem Disjungirten, als solchem, vorher, und ist nothwendig durch die Wirklichkeit begleitet. Im menschlichen Bewußtseyn manifestirt sich die Möglichkeit, als Möglichkeit, im angewendeten Denken als angewendetes Denken, im Gedachten als Gedachtes, das sich in so ferne von dem Wirklichen, als Wirklichen, als von dem gedachten Etwas als gedachten Etwas unterscheidet, von diesem Etwas aber als einem Gedachten vorausgesetzt wird.

Man verkennt sowohl die Möglichkeit, als Mögkeit, als auch das Denken, als Denken, wenn man die Möglichkeit als die Denkbarkeit erklären zu müssen, dabey unter der Denkbarkeit aber das reine Denken selbst verstanden zu haben glaubt. Man würde in der That zu viel — man würde mehr als die

Möglichkeit, (das, was über der Möglichkeit ist,) gedacht haben, wenn man bey jener Denkbarkeit das reine Denken, das A als A in A und durch A, gedacht hätte. Aber man hat, in der That, nur das angewendete Denken, aber in einem unbestimmten, undeutlichen und unrichtigen Begriffe vom Denken überhaupt, im Sinne; stellt sich unter Denken bloße subjektive Thätigkeit, und unter Möglichkeit eine Form dieser Thätigkeit vor, glaubt in so ferne mit Recht, daß dieses Denken für die reale Möglichkeit zu wenig sey, unterscheidet die Möglichkeit im Denken als bloße formelle oder ideale Möglichkeit von der Materialen oder Realen, die Kant aus dem Hinzukommen der subjektiven Form der Anschauung zur subjektiven Form des Denkens — Fichte aber aus der im Ich mit der Denkthätigkeit vereinigten Willensthätigkeit des besagten Ichs erklärt.

Man fühlte wohl, daß die Möglichkeit, als Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, und daß die Möglichkeit nicht ohne die Wirklichkeit sey — aber man hat es mit dem, was man fühlte, nicht bis zum Denken gebracht.

11) Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen, ungetrennt, aber auch unvermischt und unvermengt, folglich das gedachte Etwas, das B — B, ist die Objektivität, als Objektivität, der Charakter des Objektes, als Objektes, in der Anwendung des Denkens.

Anmerkung. Die Objektivität, als solche, d. h. die wahre Objektivität ist weder A als A, das Denken, als Denken, noch C als C, die Materie, als Materie noch B als B, oder die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, nach — B als — B, oder die Möglichkeit, als Möglichkeit, sondern B — B als B — B, Wirklichkeit als Wirklichkeit und Möglichkeit als Möglichkeit beysammen.

Aber wie? Sollte Objektivität ohne Subjektivität sich denken lassen? Sie wird hier nur ohne diejenige Subjektivität gedacht, welche das Objekt als ein Vorgestelltes, durch die bloße Vorstellung und für dieselbe voraussetzt. Das Objekt wird hier ohne ein dasselbe vorstellendes Subjekt gedacht. Die Verwechslung der vorgestellten Objektivität — der Objektivität in der Anschauung, mit der Gedachten führt unvermeidlich zur Vermengung der Subjektivität und Objektivität in dem Ich als Subjekt-Objekt. Die Objektivität in der Anwendung des Denkens, und in so ferne die gedachte Objektivität, ist kein Seyn blos für Subjekte des Bewußtseyns, und durch dieselben — sie ist Seyn an sich — reelles Seyn — das Seyn in der Möglichkeit, als Möglichkeit, und in der Wirklichkeit als Wirklichkeit. In der Anwendung des Denkens, als Denkens, ist es das Denken, als Denken, A als A, welches sich die Materie, als Materie, C als C, dadurch unterwirft (subjicirt), daß es dieselbe, als Materie aufhebend, und die Form daran heraushebend, als B, oder Wirklichkeit,

zum Subjekte des angewendeten Denkens als solchen, des — B, oder der Möglichkeit, — in beyden aber und als beydes zusammen genommen, zur Objektivität erhebt, objektivirt.

Alle Erkenntniß, als solche, alle wahre Erkenntniß beginnt als Anwendung des Denkens, und in derselben mit der beschriebenen Objektivität, folglich mit der beschriebenen Disjunktion am Objekte, als einer Urtheilung (Divisio originaria Objecti), die jedem Begriffe, jedem Urtheile, jedem Schlusse zum Grunde liegt, und in welcher das gedachte Etwas feststeht, an welches sich alles, was zur Erkenntniß, als solcher, gehört, nothwendig anschließen muß.

12) In dem Charakter des Denkens, als Denkens, sind A als A in A, und A als A durch A, als zwey unveränderliche Modi speciales des Denkens in und unter A als A, als dem unveränderlichen Modus generalis desselben enthalten. Diesen Modis korrespondiren in dem an der Materie Unvertilgbaren, in der Form der Materie, im Disjungirten als Disjungirten, im B als B, das unvertilgbare Außereinander, als der unveränderliche Modus generalis, — und das unvertilgbare Außereinander-Nicht in, sondern nach-einander, — und das unvertilgbare Außereinander-Nicht durch, sondern neben-einander, als zwey unveränderliche Modi speciales — der Form der Materie, oder der Wirklichkeit als Wirklichkeit, — in dem Charakter hingegen des angewendeten Denkens, als

angewendeten Denkens, des — B als — B, das Nichtaußereinander — als der Modus generalis, — und das Nichtnacheinander, und Nichtnebeneinander — als die beyden Modi speciales des angewendeten Denkens, als solchen, oder der Möglichkeit, als Möglichkeit.

Anmerkung. Das unvertilgbare Außereinander-Nebeneinander, als unvertilgbar, ist die Ausdehnung, als Ausdehnung, welche in ihrer vollen, dem schlechthin bestimmenden A als A in A und durch A korrespondirenden, unvertilgbaren Bestimmbarkeit nothwendig nach drey Dimensionen bestimmbar ist.

Das unvertilgbare Außereinander-Nacheinander, als unvertilgbares Nacheinander, ist die Veränderung, als Veränderung.

Das auf das unvertilgbare Außereinander-Nebeneinander, auf die Ausdehnung, als Ausdehnung, angewendete Denken, als darauf angewendet, A unendlichemal wiederholbar als A in der Ausdehnung — ist der Raum, als Raum. Das auf das unvertilgbare Außereinander-Nacheinander, als solches, angewendete Denken, als darauf angewendet, A als unendlichemal wiederholbar im Nacheinander, als solchem, ist die Zeit, als Zeit.

Die Objektivität, oder B — B, ist also nothwendig Ausdehnung und Veränderung, als die Wirklichkeit, mit Nichtausdehnung und Nichtveränderung, als der Möglichkeit, zusammen.

13) Das bloße B — B, oder die Wirklichkeit,

als Wirklichkeit, und die Möglichkeit, als Möglichkeit, — die Ausdehnung und Veränderung, als solche, und Nichtausdehnung und Nichtveränderung, als solche, zusammen, sind nur die bloße Objektivität, ohne den Charakter eines bestimmten Objektes, als eines Dieses in der Anwendung des Denkens. Die bloße Objektivität, als bloße Objektivität, ist noch mit Unbestimmtheit, mit Materie, behaftet; das bloße B — B ist nothwendig B — B + C.

Anmerkung. Im bloßen B — B ist das B die bloße Form der Materie, als solche, folglich die Ausdehnung und Veränderung, das an der Materie Disjungirte, als disjungirt an der Materie durch das disjungirende A, das als disjungirend — B ist; folglich ist das durch die bisherige Analysis gewonnene Resultat des A + C = B — B + C.

14) In der Anwendung des Denkens, als Denkens wird die Materie, als Materie durchs Denken, als Denken vernichtet; kann also auch das C als C an dem B — B nicht übrig bleiben. B — B kann daher in der Anwendung des Denkens, als solcher, kein bloßes B — B seyn und bleiben. Gleichwohl müssen B und — B bleiben, und sie können nur dadurch aufhören, bloßes B — B zu seyn, daß ein Drittes hinzukomme, welches nicht mehr C am B — B ist. Dieses C als C am B — B kann nur vermittelst der Form der Materie, oder der Wirklichkeit, dem B, woran es haftet, und vermittelst des angewendeten Denkens, als angewende-

ten Denkens, wodurch die Form der Materie, als Form, herausgehoben wurde, vernichtet werden, und zwar nur dadurch, daß B und — B durch A verbunden, und durch diese Verbindung ein Drittes producirt wird, welches als das Produkt aus der Möglichkeit und Wirklichkeit, als seinen Faktoren, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, das bestimmte Objekt, das Objekt als ein Dieses ist, und welches wir durch = b bezeichnen wollen.

Anmerkung. Diese durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, das b, ist weder das bloße B, als solches, noch das bloße — B, als solches, noch das bloße B — B, als solches, sondern das Produkt der Verbindung aus beyden —, folglich weder das Disjungirende, als das bloße Disjungirende, das angewendete Denken, als das bloße angewendete Denken, noch das Disjungirte, als das bloße Disjungirte, die Form der Materie, als die bloße Form der Materie, noch Beydes zusammen blos als zusammen, sondern das Disjungirende, als disjungirend im Disjungirten, als solchem, und durch's Disjungirte, als solches, das angewendete Denken, als angewendetes Denken in der Form der Materie, als solcher, und durch die Form der Materie, als solche.

In diesem b ist der Materie die durch das — B in B — B an ihr herausgehobene Form, das B, wieder zurückgegeben, aber nicht mehr als bloße Form der Materie, sondern als Form der Materie in und unter der

Form des in der Form der Materie angewendeten Denkens, als unveränderliche Ausdehnung und Veränderung, welche das ausgedehnte Veränderliche durch Ausdehnung und Veränderung, dem daran angewendeten Denken gemäß, folglich nach Absichten, nach Zwecken, bestimmt.

Im b, als dem Produkte aus —B und B, ist die in —B, als solchem, angewendete Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A dem B, als B, der Form der Materie, als solcher, mitgetheilt. b ist daher insoferne die Form der Materie, welche sich, als solche, folglich ohne aufzuhören Form der Materie zu bleiben, in sich selber, und durch sich selber vervielfältiget; b ist die unveränderliche Ausdehnung und Veränderung, als Multiplicator ihrer selbst, unter einem in ihr angewendeten Denken.

15) In der Anwendung des Denkens, als Anwendung des Denkens, ist durch A + C sowohl die Wirklichkeit, als solche, B als solches, als auch die Möglichkeit, als solche, —B als —B, — als auch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das b als b, schlechthin gesetzt. Wenn also die Anwendung des Denkens, als solche — deutlich, und wie sie an sich selbst ist, d. h. wahrhaftig, gedacht werden soll: so muß jedes jener drey wesentlichen Stücke in der erkannten Anwendung des Denkens — für sich und durch sich selbst, keines aber auch ohne das An-

dere gedacht, und durch die Exponenten B — B, und b ausgedrückt werden.

16) Die besonderen Funktionen des Denkens in der Anwendung des Denkens, die zu diesen Behuf gedacht, und ausgedruckt werden müssen, sind den bisherigen Resultaten der Analysis zufolge:

1) Die Disjunktion, die Aufhebung der Materie, als Materie, und die davon unzertrennliche Heraushebung der Form derselben, als Form derselben. — Dieß wird gedacht und ausgedrückt durch B — B, d. h. durch die Wirklichkeit, als solche, und durch die Möglichkeit, als solche, durch das Disjungirte, als solches, und das Disjungirende, als solches.

2) Die Erhebung der Form der Materie, oder der Wirklichkeit, oder des Disjungirten, durch Verbindung mit der Möglichkeit, oder dem Disjüngirenden, zu der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, dem disjüngirenden Disjungirten, als dem Produkte = b aus B und — B als seinen Faktoren, d. h. die Multiplication der Wirklichkeit, oder der Form der Materie, als solcher, durch die Möglichkeit, oder durch das angewendete Denken, als solches.

3) Die Hinzufügung des b, d. h. der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, zur Möglichkeit, als solcher, und Wirklichkeit, als solcher: weil B — B, als solches, durch

die Produktion des b *seinen* unvertilgbaren Charakter nicht verlieren, sondern nur voraussetzen und beybehalten kann; und daher in der *Anwendung des Denkens*, *als solcher*, zu dem besonders gedachten B — B das besonders gedachte b *hinzukommen*, *durchs* Denken *addirt* werden muß, in A + C = B — B + b.

4) In der Formel B — B + b ist die *Anwendung* des Denkens als Denkens *als Anwendung* gedacht und ausgedrückt. In der Anwendung, *als Anwendung*, geht die *Wirklichkeit*, *als Wirklichkeit*, der Möglichkeit, als Möglichkeit, *vorher*, und die durch Möglichkeit be*stimmte* Wirklichkeit *kömmt* zu beyden *hinzu*. Soll hingegen die Anwendung des Denkens, *als Denken in der Anwendung*, gedacht und ausgedruckt werden: so muß das *angewendete* Denken, *als solches*, die *Möglichkeit*, als *Möglichkeit*, das — B, *vorhergehen*, zu derselben die *durch Möglichkeit bestimmte* Wirklichkeit, als solche, das b, *unmittelbar* hinzukommen; die *Wirklichkeit* aber, als *Wirklichkeit*, das B, in seinem besonderen Charakter als enthalten *in und unter* dem — B + b, als der zur Möglichkeit, in ihrem besondern Charakter, hinzugekommenen durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, in ihrem besondern Charakter, folglich als der *Divisor* des — B + b in $\frac{-B+b}{B}$ gesetzt, gedacht und ausgedruckt werden.

Anmerkung. $\frac{-B+b}{B}$ also heißt eben so viel als: das Denken, als Denken, hebt in der Anwendung des Denkens die Form der Materie, welche es durch sein —B einmal herausgehoben und zu einem b erhoben hat, durch dieses b, so wenig als durch —B, auf, sondern setzt dieselbe als jenen beyden unterworfen, in und unter denselben enthalten.

Durch $\frac{-B+b}{B}$ ist also die Form gedacht und ausgedruckt, welche die Materie der Anwendung des Denkens, als Denkens, durch das Denken, als Denken, annehmen muß, das ewige Gesetz, welchem das C durch A unterworfen wird, die berechnete Norm, an welche alles Veränderliche unveränderlich gebunden ist.

17) Als der unveränderliche Charakter des Objektes als eines Dieses, des bestimmten Objektes im Denken, als Denken, in der Anwendung, ist das $\frac{-B+b}{B}$ das Wesen des Dinges als Dinges.

Anmerkung. Wirklichkeit, oder Ausdehnung und Veränderung als solche, Möglichkeit, oder die Nichtausdehnung und Nichtveränderung, oder das angewendete Denken, als solches, und die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, oder die, nach einem in ihr angewendeten Denken, durch sich selbst bestimmte Ausdehnung und Verände-

rung sind also die wesentlichen Stücke des Wesens der Dinge, die durch das $\frac{-B+b}{B}$, und in demselben unzertrennlich vereinigt, das volle Wesen des Dinges ausmachen.

Dieses Wesen kommt sowohl allen Dingen gemeinschaftlich, als auch jedem Dinge, das ein Wesen hat, jedem reellen Dinge, eigenthümlich zu.

18) Im Wesen des Dinges, $\frac{-B+b=}{B}$, ist die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das b, inwieferne es das Unveränderliche am Dinge ist, durch welches, und in welchem alles Veränderliche des Dinges bestimmt wird, die Substanz (Id quod Rebus, quatenus Rebus substat).

Anmerkung. Die Substanz, als Substanz, ist also die unveränderliche Ausdehnung und Veränderung, als solche, inwieferne sie in b, $= - B \times B$, durch das in ihr enthaltene $- B$ selbstständig geworden ist, im Wesen des Dinges. Das Veränderliche und Ausgedehnte, als solches, an dem Dinge, inwieferne es durch das an der Materie Unvertilgbare, die Form der Materie, B, in diesem B, als solchem, in und unter b, als der Substanz, enthalten ist, macht die Accidenzen, als Accidenzen, aus.

Inwieferne $\frac{-B+b}{B}$ das Wesen der Dinge überhaupt ist, ist es auch das Wesen des Ur

theils, in Rücksicht auf das, was in demselben Gedachtes, was Wesen daran, ist. Das B ist das Subject als gedachtes Subjekt, — B das Prädikat, als gedachtes Prädikat, das b die gedachte Vereinigung von beyden in der Copula und durch dieselbe, das — B $\times$ B. In jedem Urtheile, als einem Gedachten, ist das Subjekt, als solches, in und unter seinem Prädikate, als solchem, und der Copula, als der Vereinigung des Subjektes und Prädikates, als solcher, enthalten.

19) Im Wesen des Dinges $\frac{-B+b}{B}$ ist die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, das unvertilgbare Außereinander und Nacheinander, das B als B, dabey aber als enthalten in und unter dem — B + b — der Grund, als Grund (Fundamenti loco ponendum, seu Id, quod omnibus rebus substat, quatenus omnibus substat).

Anmerkung. Grund, als Grund, ist also weder das Denken, als Denken, A, noch die Materie, als Materie, C, noch das angewendete Denken, als solches, — B, noch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, b; sondern die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, aber auch als enthalten in und unter der Möglichkeit, als Möglichkeit, und der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher.

20) Im Wesen der Dinge $\frac{-B+b}{B}$ ist die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das b, dabey aber als in und unter sich das

B, die Wirklichkeit, als solche, enthaltend, folglich als die Substanz, welche den Grund in sich hat, oder was dasselbe heißt: welche als durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, durch die in und unter ihr enthaltene Wirklichkeit, als solche, ein begründendes Dieses, ein selbstbestimmendes Objekt ist, die Ursache, als Ursache.

Anmerkung. Ursache, als Ursache, ist also weder das Denken, als Denken, A, noch die Materie, als Materie, C, noch die Möglichkeit, als solche, das angewendete Denken, als solches, — B, noch die Wirklichkeit, als solche, B; sondern die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das b, als b, aber auch noch, inwieferne es das B, als den Grund, in und unter sich enthält.

21) Im Wesen des Dinges $\frac{-B+b}{B}$ ist das angewendete Denken, als angewendetes Denken, die Möglichkeit, als Möglichkeit, das — B, als solches, dabey aber auch als dasjenige, was im Wesen des Dinges die Substanz, als Substanz, den Grund, als Grund, und die Ursache, als Ursache, schlechthin bestimmt, oder was dasselbe heißt, als dasjenige, welches in der Anwendung des Denkens, als Denkens, zur Möglichkeit der Substanz, des Grundes, und der Ursache schlechthin vorausgesetzt wird — das Prius κατ᾽ ἐξοχὴν, als solches.

Anmerkung. Das Prius κατ' ἐξοχην, als solches, ist also weder die Substanz, noch der Grund, noch die Ursache, noch die Materie, noch das Denken als bloßes Denken, noch das bloße angewendete Denken, als solches, die bloße Möglichkeit, als solche, das — B, als bloßes — B; sondern es ist das angewendete Denken, oder die Möglichkeit, als solche, das — B aber auch als dasjenige, was im Wesen der Dinge der Substanz, dem Grunde und der Ursache — als das Princip derselben (Principium Principiorum, absolute Primum) vorhergeht, im Wesen der Dinge — das A als A in A und durch A, als das Wesen der Wesen manifestirt, und sonach an dem Wahren, als Wahren, das Urwahre, als das Urwahre, ankündigt.

Denken, als Denken, ist die Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A — das Prius κατ' ἐξοχην hingegen ist das durch diese Wiederholbarkeit, und in derselben, als solcher, an dem $\frac{-B+b}{b}$ oder dem Wesen der Dinge sich als Urwesen offenbarende A als A in A und durch A — oder die Offenbarung des Ureins an der Natur durch Vernunft.

Dieses Prius κατ' ἐξοχην ist durchs Denken, als Denken in der Anwendung demonstrabel, und demonstrirt, als das Urwahre alles Wahren, die Urquelle der Realität der Erkenntniß und des Erkennbaren, das Principium tum Cognoscendi tum Essendi.

22) Die Materie der Anwendung des Denkens als Materie, C als C, ist weder das Prius κατ᾽ ἐξοχην, noch der Grund, noch die Ursache, sondern sie ist die unter A, als dem Prius κατ᾽ ἐξοχην stehende Bedingung, conditio sine qua non, für die Anwendung des Denkens als Anwendung, um durchs Denken als Denken in derselben auf die Ursache als Ursache, und den Grund als Grund, und endlich auf das Prius κατ᾽ ἐξοχην zurückzukommen.

Anmerkung. Die Vermengung und Verwechslung der Bedingungen, des Grundes, der Ursache, und des Prius κατ᾽ ἐξοχην untereinander, ist das gewisseste Zeichen, daß es mit einer sogenannten Philosophie noch nicht zur wahren Philosophie, d. h. zur ergründenden Erkenntniß gekommen ist. Von der letzten lehrt Platon (De Repub. L. VI. T. VII. Edit. Bip. p. 124): „Sie sey diejenige, zu welcher man nur durchs Denken selber gelange, indem dieses, vermittelst seiner Zergliederungsgabe, die bloßen Bedingungen wirklich auch für bloße Bedingungen, mithin nur gleichsam für bloße Uebergangsmittel, (Unterlagen, und Impulsionen, οιον επιβασεις τε και ορμας) erkennt; keineswegs aber sie schon als Gründe gelten läßt, damit es (das Denken), so über alle Bedingungen weg, bis zum Unbedingten (ἀνυποθετον), zum Urgrunde alles dessen, was ist, hinaufsteige." Schon vorher (Pag. 69. 70.) hatte Platon die Philosophen definirt „als Männer, welche

das sich immer Gleiche und Unveränderliche erreichen können." Diejenigen, welche dieß nicht können, sondern unstät im Vielen und Mannigfaltigen herumirren, sind ihm Nichtphilosophen μη φιλοσοφοι, sondern φιλοδοξοι (p. 66. 67.).

23) Das durch die Ausdehnung, als Ausdehnung, in einer unveränderlichen Veränderung an derselben (in einer in sich zurückkehrenden Bewegung) bestimmte Neben- und Nacheinander — ist der Organismus. Inwiefern also das b im Wesen der Dinge, als Produkt aus — B und B, die Ausdehnung und Veränderung ist, welche vermittelst der in sie selber gesetzten Möglichkeit als unveränderliche Ausdehnung und Veränderung in derselben, und durch dieselbe — das Ausgedehnte und Veränderliche bestimmt, insoferne ist das b das Wesen des Organismus.

Anmerkung. Im Organismus, als solchem, ist das b der Multiplicator der Ausdehnung und Veränderung, als solcher, in derselben, und durch dieselbe, oder, was dasselbe heißt, die Form der Materie, die als solche sich in sich selber, und durch sich selber vervielfältiget, folglich ein Vielerley des Unveränderlichen setzt, ohne doch eine andere Vielerleyheit zuzulassen, als welche in den drey Raumdimensionen enthalten, und vermittelst derselben an der Materie möglich ist.

Im Organismus, als solchem, ist aber auch das b, als Produkt des — B und B, das in der Form der

Materie selbst, und zwar in der Vervielfältigung derselben durch sich selber — angewendete Denken, als darin angewendetes Denken, folglich das Wesen der berechneten, nach Gedanken bestimmten (beabsichtigten), die Theile aufs Ganze beziehenden (zweckmäßigen) Bildung der Materie. „Jede Pflanze ist für denkende Wesen Revelation.“

24) Das durch das Unveränderliche der Veränderung als der Veränderung in der Veränderung selbst, als solcher, (folglich insoferne nicht als äußerer Veränderung, nicht als Bewegung, sondern) als innerer Veränderung — bestimmte Veränderliche — ist das Leben. Inwieferne also das b im Wesen der Dinge, als Produkt aus — B und B die Veränderung ist, welche vermittelst der in sie selber gesetzten Möglichkeit, als unveränderliche Veränderung in derselben, und durch dieselbe — das Veränderliche bestimmt, insoferne ist b das Wesen des Lebens.

Anmerkung. Im Leben, als Leben, ist das b der Multiplicator der Veränderung, als solcher, in derselben, und durch dieselbe, oder was dasselbe heißt, die Veränderung als Form der Materie, die als unvertilgbare Veränderung sich in sich selber und durch sich selber vervielfältiget, folglich ein Vielerley (nicht Mancherley) des Unveränderlichen der Veränderung setzt, ohne eine andere Vielerleyheit zuzulassen, als die in der Veränderung, als solcher, möglich ist. Leben ist die sich selbst bestimmende, im

mer sich selbst gleiche, Veränderung in sich selber, als Veränderung.

Im Leben, als Leben, ist aber auch das b, als Produkt des — B und B, das in der Veränderung selbst, und zwar in der Vervielfältigung derselben durch sich selbst angewendete Denken, als in derselben angewendetes Denken, folglich das Wesen der berechneten innern Veränderung, der nach Gedanken bestimmten, (beabsichtigten), die Theile, das Vielerley in der Veränderung, aufs Ganze, die Einheit in diesem Vielerley beziehenden (zweckmäßigen) Veränderung, als solcher. (Insoferne ist auch jedes Leben für denkende Wesen Revelation.)

25) Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher A + C in b durch — B × B den Organismus, als die sich selbst bestimmende Ausdehnung, als Ausdehnung, und Bewegung, als Bewegung, producirt, producirt dasselbe zugleich das Leben als die sich selbst bestimmende innere Veränderung, als solche, in Einem und demselben b als b, und der Organismus ist nothwendig mit Leben, und das Leben ist nothwendig mit Organismus verbunden, obwohl keines das Andere, als solches, ist, und b, als die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit im Wesen der Dinge, ist das Wesen eines lebendigen organischen Objektes.

Anmerkung. Die durch das Wesen des Lebens, als Lebens, bestimmte innere Veränderung an dem Veränderlichen, als solchem, ist das Ge-

fühl, oder der innere Lebensimpuls. Die durch das Wesen des Organismus, als Organismus, bestimmte äußere Veränderung des ausgedehnten Veränderlichen, als solchen — ist die Vegetation, die organische Bewegung, als Organische, und in Beziehung aufs Lebensgefühl — der äußere Lebensimpuls.

Sowohl das Gefühl, als Gefühl, als auch die Vegetation, als solche, inwieferne beyde ein Veränderliches, und Vorübergehendes sind, sind weder Grund noch Ursache des Lebens und des Organisirens, sondern nur die im A + C, d. h. an der Materie, unter dem, den Wandel des Wandelbaren durch $\frac{-B+b}{B}$ lenkenden, Prius κατ' ἐξοχην — sich nothwendig einfindenden Bedingungen als Bedingungen der Produktion eines individuellen organischen lebendigen Dinges als eines Individuellen durch $\frac{-B+b}{B}$.

Die Fortsetzung im nächsten Hefte.

N. VI.

Eine zwanzig Jahr alte, aber noch ungedruckte Recension von Kants Critik der reinen Vernunft.

Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg. Riga. Hartknoch. 81. S. 856 in gr. 8.

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Cri„tik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, „durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung, durch „ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben „entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Ver„dacht wider sich, und können auf unverstellte Ach„tung nicht Anspruch machen, welche die Vernunft „nur demjenigen bewilligt, was ihre freye und öf„fentliche Prüfung hat aushalten können." Mit unverstellter Achtung kündigt auch Recensent vorstehendes Werk an, um wenigstens durch seine eng eingeschränkte Anzeige eine freye und öffentliche Prüfung

bey Lesern, die solcher gewachsen und durch Muße so-wohl als Geschmack dazu berufen sind, zu befördern.

Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, Locke sensificirte die Verstandesbegriffe, und die reine Vernunft assimilirt Erscheinungen und Begriffe, die Elemente aller unserer Erkenntniß, „zu einem transscendentalen Etwas „=x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt „wissen können, sobald es von den sinnlichen Datis „abgesondert ist." Erkenntniß, die sich nicht mit den Gegenständen selbst, sondern mit Begriffen a priori von Gegenständen beschäftigt, heißt transcendental, und die Critik der reinen Vernunft ist die vollständige Idee einer Transcendentalphilosophie. Unter diesem neuen Namen verwandelt sich die verjährte Metaphysik aus einem zweytausendjährigen Kampfplatz endloser Streitigkeiten auf einmal in ein systematisch geordnetes Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft — und schwingt sich auf den Fittigen einer ziemlich abstracten Genealogie und Heraldik zu der monarchischen Würde und olympischen Hoffnung, „als die Einzige aller Wissenschaften, ihre ab„solute Vollendung, und zwar in kurzer Zeit zu erle„ben, ohne Zauberkünste" noch magische Talismane, wie der weise Helvetius*) sagt —

*) De l' Homme. Sect. II. Chap. XIX. S. Oeuvres complettes de Mr. Helvetius, à Londres 77. 12mo. Tom. III. p. 213. und die dazu gehörige Note 25. p. 253. 254.

„alles aber aus Principien" — heiliger als der Religion, und majestätischer, als der Gesetzgebung ihre. Gleichwohl hängt die Entscheidung der bloßen Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik noch immer von der vielseitigen und unerschöpften Frage ab: „Was und wieviel kann Verstand und Vernunft, „frey von aller Erfahrung, erkennen? Wie viel darf „ich mit der Vernunft, wenn mir aller Stoff und „Beystand der Erfahrung genommen wird, etwan aus„zurichten hoffen? Giebt es menschliche Erkenntnisse, „unabhängig von aller Erfahrung — Formen, unab„hängig von aller Materie? Worin besteht der for„melle Unterschied der Begriffe a priori und a posterio„ri? Liegt gewiß ein Geheimniß in der differentia „specifica analytischer und synthetischer Urtheile verbor„gen, das keinem von den Alten eingefallen seyn sollte? „Sind prius und posterius, Analysis und Synthe„sis nicht natürliche correlata, und zufällige opposita, „beyde aber, wie die Receptivität des Subjects „zum Prädicat, in der Spontaneität unserer „Begriffe gegründet? Sind ideae matrices und ideae „innatae nicht Kinder eines Geistes? „Entspringen „Sinnlichkeit und Verstand, als die zween „Stämme der menschlichen Erkenntniß, aus einer ge„meinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel, so, „daß durch jene Gegenstände gegeben, und durch „diesen gedacht (verstanden und begriffen) werden: „wozu eine so gewaltthätige, unbefugte Scheidung des„jenigen, was die Natur zusammmengefügt hat? Wer„den nicht beyde Stämme durch diese Dichotomie oder

„Zwiespalt ihrer transcendentalen Wurzel ausgehen „und verdorren?"

Erfahrung und Materie ist also das Gemeine, durch dessen Absonderung die gesuchte Reinigkeit gefunden werden soll, und die zum Eigenthum und Besitz des Vernunftvermögens übrig bleibende Form ist gleichsam die jungfräuliche Erde zum künftigen System der reinen (speculativen) Vernunft unter dem Titel: Metaphysik der Natur, wovon gegenwärtige Critik blos die Propädevtik ist. Da nun aber der ganze Inhalt nichts als Form ohne Inhalt seyn muß, so war auch keine ausgezeichneter, als das Gemächte der scholastischen Kunstform, und kein Schematismus reiner, als die Synthesis des syllogistischen apodiktischen Dreyfußes.

Nach Maaßgabe des Bestimmbaren und seiner Bestimmung sind die beyden Hauptheile eine transcendentale Elementar- und Methodenlehre. Raum und Zeit, als die reinen Formen der Sinnlichkeit ab extra und ab intra, ihre empyrische Realität und transcendentale Idealität werden in der transcendentalen Aesthetik, als dem ersten Theil der Elementarlehre, so gewiß und unzweifelhaft dargestellt und erläutert, „als jemals von einer Theorie „gefordert werden kann, die zum Organon dienen „soll." Die transcendentale Logik zerfällt, wie die gemeine, in Analytik und Dialektik, doch mit dem Unterschiede, daß sich erstere mit ihren Kategorien und Amphibolien einer neuen Topik als ein bescheidneres Synonym der gemeinen Ontologie em-

pfiehlt. Weil aber formelle Reinigkeit, ohne Inhalt noch Gegenstand, nothwendiger Weise und „oh„ne ihre Schuld" in Scheinheiligkeit ausarten muß: so ist die transcendentale Dialektik eigentlich dazu bestimmt, diesen eben so unerkannten als unheilbaren Erbschaden, als die wahren Pudenda der reinen Vernunft, zu verklären, nemlich, ihre Paralogismen in Ansehung des psychologischen Ich's und ihre Antinomie in Ansehung aller kosmologischen Ideen per thesin et antithesin, gleich dem wunderlichen Krieg in einem alten Kirchenliede; wie ein Tod den andern fraß. Nach dieser Autocheirie oder Euthanasie dringt endlich die reine Vernunft bis zum Ideal ihrer mystischen Einheit, als dem regulativen Princip ihres ganzen constitutiven Schematismus und ätherischen Gebäudes. Den Schluß der Elementarlehre S. 631—704 macht eine vorzüglich con amore ausgearbeitete Critik aller speculativen Theologie; wiewohl die scharfsinnige Beobachtung über Platon S. 314 auch an dem Gesetzgeber und Kunstrichter der reinen Vernunft selbst bewährt werden dürfte.

Die transcendentale Methodenlehre bestimmt die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft, handelt von ihrer Disciplin, welche trefflich parallel läuft mit der paulinischen Theorie der Disciplin des Gesetzes, ihrem Kanon, ihrer Architektonik, und zuletzt von ihrer Geschichte nach der dreyfachen Absicht 1) ihres Gegenstandes, wo Epikur als Haupt der

Sensual- und Platon der Intellectualphilosophen, 2) des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, wo Aristoteles als Haupt der Empiristen, und abermal Platon an der Spitze der Noologisten erscheinen, 3) der Methode. Die naturalistische ist bloße Misologie auf Grundsätze gebracht, und fällt in die Ungereimtheit, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel wie eine eigene Methode anzurühmen. Die scientifische kann nicht anders als systematisch verfahren.

Christian Wolf unter den Dogmatikern, und David Hume unter den Skeptikern, sind velut inter ignes Luna minores. Der kritische Weg war allein noch offen. — Dieser neue Fußsteig scheint eben so unbequem zu einer Heeresstraße, als eine Tänzerlinie zum gemeinen Fußsteige zu seyn. Der Indifferentismus, „als eine Wirkung nicht des Leicht„sinns, sondern der gereiften Urtheilskraft unsers Zeit„alters," giebt sich zwar für kritisch aus: weil aber „eine erkünstelte Gleichgültigkeit in Ansehung solcher „Materien und Gegenstände, die der menschlichen Na„tur und ihrem Interesse nicht gleichgültig seyn kön„nen," entweder ein muthwilliges Blendwerk der tiefsten Heucheley ist, oder zu den Phänomenen von dem funesto veterno des Weltalters gehört: so könnte dieser Indifferentismus füglicher hypokritisch oder auch politisch heißen, im Gegensatz sowohl der skeptischen Anarchie, die über dem Chaos ihrer Methode zur Faulheit verzweifeln muß, als des dogmatischen Despotismus, der durch ὑστερα

πρωτερα oder, (wenn ich mir einen oberdeutschen Cynismum erlauben darf) a—ling zu Werke geht, und mit Waffen des Lichts das Reich der Finsterniß und Barbarey ausbreitet. — Demselben Abt Terraßon zufolge, der die ästhetische Länge transcendentaler Schriften nicht ab extra, sondern ab intra geschätzt wissen wollte, besteht das Glück eines Schriftstellers darin: „von einigen gelobt, und allen bekannt.“ — Recensent setzt noch als das Maximum ächter Autorschaft und Kritik hinzu: „von blutwenigen „gefaßt zu werden.“ — O QUANTUM EST IN REBUS INANE! SUNT LACRUMAE RERUM. —

den 1. July 81.

Joh. Georg H—m—nn.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Inhalt.

No. I. Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen. Zweyte Abtheilung. Von 1781 bis 1800.

§. I. Kant. S. 1.

§. II. Friedrich Heinrich Jacobi. S. 27.

§. III. Reinholds Elementarphilosophie, Aenesidemus antikritischer und Sal. Maimons kritischer Skepticismus. S. 35.

§. IV. Fichte. S. 43.

§. V. Schelling. S. 61.

No. II. Ueber Bardilis erste — Kants transcendentale — und die bisherige allgemeine — Logik. Ein Sendschreiben Bardilis an den Herausgeber. S. 72.

No. III. Ueber die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen und der gesammten Philosophie der Fichtisch-schellingschen Schule. S. 104.

No. IV. Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre. S. 141.

No. V. Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis. S. 179.

No. IV. Eine zwanzig Jahr alte, aber noch ungedruckte Recension von Kants Critik der reinen Vernunft. S. 206.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard, 1757-1823

Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts

Bd.: 2

Hamburg (1801)

Ph.u. 414-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046707-2